الفهرس

محمد عـــابد الجابرى

التاريخ والفلسفة

ملاحظات حول اشكالية الاصالة والمعاصرة فى فكرنا المعاصر

من النادر أن يستدعى المؤرخون فيلسوفا ليحدثهم عن العلاقة بين التاريخ والفلسفة (1) ، فالمؤرخون يشتكون ، عادة ، من تدخل الفلاسفة فى شؤونهم ، وهم لا يعترفون ، فى الغالب ، بوجود أية علاقة خاصة بين التاريخ والفلسفة ، متذرعين بان التاريخ أصبح علما له تقنياته الخاصة، لا تهم الفيلسوف الا بقدر ما تهمه تقنيات العلوم الاخرى . وعلى الرغم من أن الفلاسفة يرحبون بالمؤرخ عندما يبـــدي اهتماما بقضايا الفلسفة عموما ، وبكيفية خاصة عندما يحاول الاستنجاد بـــرؤى فلسفية لفهـــم التاريخ ، فانهم مع ذلك ينزعجون من « ضيق أفقه » وانشغاله بجزئيات الاحداث وتفاصيلها ، وتفكيكه لما يرونه يشكل كلا واحدا متلاحم الاجزاء ، الى قطع متناثرة عبر الزمان والمكان . ويرد المؤرخون على هذه الدعوى بدعوى مضادة فيقولون : « ان التاريخ الفلسفى يعانى من الامراض التى تنتاب كل تأمل ، اذ يعمم بسرعة ويجسم الفكرة ويغالى فى تصورها ، ويصوغ فى قانون واحد ، او عبارة واحدة ، الماضى كله » .

(1) محاضرة ألقيت فى الـــدار البيضاء يوم 4-6-1976 بدعوة من جمعية مدرسى التاريخ والجغرافيا فى المدارس الثانوية (فرع الدار البيضاء) .

واذا رد الفيلسوف بانه لا ينوى بناء التاريخ بناء تامليا ، بل يريد فقط أن يفحص ما يصطنعه المؤرخون من اساليب ومناهج فى البحث ، وما يقررونه من نتائج وحقائق ، مثلما يفعل بالنسبة للعلوم الاخـــرى كالرياضيـــات والعلـــوم التجريبيـــة التـــى قامـــت الـــى جانبهـــا فلسفـــة العلـــوم ، أجـــاب المـــؤرخ قائـــلا : ((أن التاريـــخ فـــن لا علم)) وبالتالى فان فلسفة التاريخ ـــ بمعناها النقدى ـــ ستكون غير ذات موضوع . غير أن الفيلسفوف الملحاح يعقب قائلا : ((ليس مـــن الضرورى أن يكون التاريخ علما لكى تكون هناك فلسفة للتاريخ . هناك فلسفة للفن دون أن يكون الفن علما . ان موضوع فلسفة الفن هـــو موضوع الفن ، مع الفارق التالى ، وهو أن نظرة الفلسفة الى الفن نظرة فلسفية وعلى ضوء فلسفى)) .

وامام هذا ((التدخل السافر)) لا يتمالك المؤرخ من القول : ((أن التاريخ لا يعنى الفيلسوف فى شىء ، انه فقط علـــم تـــداول النصوص واستعمالها)) ، ويرد الفيلسوف الملحاح بكل برودة قائلا : ((ان التاريخ محاولة ، كثيرا ما تكون غير موفقة ، للتقريب بين وجهات نظر واضعى النصوص والوثائق والآثار)) وهو لا يصبح معرفة الا اذا تزود بروح فلسفيـــة .

والى جانب هذين الموقفين المتجابهين الذين اخترلنا فيهما اتجاهات فلسفية فى التاريخ ومدارس تاريخية متباينة بل متعارضة ، يقوم موقف آخر يحاول أن يحل الوئام محل الخصام ، مبرزا توقف التاريخ علـــى الفلسفة والفلسفة على التاريخ ، قائلا : ((لو لا الفلسفة لكان التاريخ مجرد نبش عن الوقائع يدس أنفه فى الماضى ، ولولا التاريخ لاصبحت الفلسفة ايبستيمولوجيا ، أى قصرا يبنى فى الهواء)) (2) . وعلى الرغم مما فى هذه العبارة الاخيرة من مبالغة ، يمكن القول ، مع الاسف ، أن هذا المحظور الذى نبه اليه صاحبنا هذا ، قـــد أصبح موضة العصر .

(2) المقصود : تحليلا منطقيا صوريا . وهذا ما جنحت اليه بالفعل الوضعية المنطقية.

فالفلسفة اليوم تميل لتصبح مجرد ابيستيمولوجيا ، اى تفكيرا منطقيا فى المعرفة مقطوع الصلة بالفعل والممارسة ، اى بالتاريخ . لقد اصبحت الاتجاهات البنيوية المتطرفة فعلا « قصوراً تبنى فى الهواء » لا يستطيع صاحبها أن يتخطاها الى ماقبل ولا الى ما بعد ، مما جعل التاريخ يصبح — أو هو مهدد بان يصبح — أما ايديولوجيا سافرة ، واما « مجرد نبش عن الوثائق يدس أنفه فى الماضى » هاربا من الحاضر والمستقبل !

* • *

لماذا هذا النزاع بين الفلسفة والتاريخ ؟

سؤال لا نستطيع الاجابة عنه ، مع الاسف — الا بالاستعانة بالفلسفة والتاريخ معا . أن موقف الفيلسوف من التاريخ او موقف المؤرخ من الفلسفة ، ليس موقفا مطلقا ، خارج التاريخ ، بل هو موقف لا يمكن أن يفهم الا بالنظر اليه من داخل التاريخ نفسه ، فلابد من ربطه بالصراعات الايديولوجية التى أوحت به وأمدته بالمناخ الذى يتنفس فيه .

لقد طرحت العلاقة بين الفلسفة والتاريخ طرحا حادا بعد ان نشر هردر سنة 1784 الجزء الاول من كتابه « أفكار فى التاريخ الفلسفى للانسانية » ، فكان ذلك بمثابة عقد الميلاد الرسمى — فى الفكر الغربى — لما يدعى بفلسفة التاريخ . ولكن هذا المولود الجديد سرعان ما انتابه مرض الشيخوخة ، وخاصة بعد فترة وجيزة من ظهور كتاب هيجل الذى نشر ، بعد وفاته سنة 1837 ، بعنوان : « محاضرات فى فلسفة التاريخ ». اما بعد ذلك فلقد تحول الاهتمام من فلسفة التاريخ بمعنى « فهم سير التاريخ ككل لاثبات أن للتاريخ وحدة ، وأنه يمثل خطة كلية بالرغم من التفكك والانحرافات الظاهرة » الى «فلسفة التاريخ» بمعنى «البحث النقدى فى خصائص التفكير التاريخى وتحليل الوسائل التى يستعملها المؤرخون»،

فى بناء المعرفة التاريخيـــة وعرضها . وبعبارة قصـــيرة تحول الاهتمام الفلسفى من التاريخ كاحداث واقعيـــة وصيرورة فعلية ، الى التاريـــخ كمعرفة بهذه الاحداث والصيرورة .

لماذا هذا التحول ؟ بل لماذا عاشت فلسفة التاريخ بمعناها التاملى، الاصلى ، تلك الحقبـــة القصيرة من الزمان : من هـــردر الى هيجل ، من ثمانينات القرن الثامن عشر الى اربعينات القرن التاسع عشر ؟

لاشك أنكم كمؤرخين تستطيعون بسهولة ربط بداية فلسفة التاريخ فى الغرب ، مع هردر ، بحادث عظيم الشان هز أركان أوروبا الغربية ، ونقصد به الثورة الفرنسية بالذات . ولاشك انكم تستطيعون كذلك ربط شيخوخة فلسفة التاريخ التاملية وشيخوخة الفلسفة الهيجلية معا ، بظهور الماركسية . واذا عرفنا ان هردر ، منشىء فلسفة التاريخ بمعناها الرسمى ، كان المانيا ، وان مشاهير فلاسفة التاريخ الذين جاؤوا بعده كانوا أيضا من المانيا ، (كانت ، هيجل) او متاثرين ، فيما بعد ، بالفلسفة الالمانية أدركنا بسهولة ان موطن فلسفة التاريخ كان المانيا . واذن ، لقد ظهرت فلسفة التاريـــخ كقمة للتفكـــير الفلسفى فى المانيا ما بين الثورة الفرنسية وقيام الماركسية . فلماذا المانيا بالذات ، ولماذا هذه الحقبة من التاريخ بالـــذات ؟

نستطيع ان نتلمس الجواب عن هذا السؤال من خلال البحث فى الفكرة العامة التى وجهت فلاسفة التاريخ الالمان يومئذ . انها فكـــرة تدور حول قطبين : الوحدة والتقدم . لقد نادى هردر بان الشعوب هى، على الرغم من اختلاف الاجناس والامم والعصور ، اعضاء فى مجموعة اكبر . فهى ليس سوى لحظات فى تطور العنصر الانسانى نحو هدفه الاعلى. وليس هذا الهدف بعيد المنال ، بل موجود هنا ، بالفعل ، فى كل لحظة ، ويبرز واضحا عندما تشرق اية روحانية حقة او حياة انسانية كاملة . ان فكـــرة هردر ، هذه الملفوفة فى ركام من التجريد الواهى تصبح ذات دلالة مشخصة بمجرد ما نستحضر فى اذهاننا واقع المانيا المتخلف فـــى

عصره ، والتقدم الذى كان يشق طريقه صعدا امام عينيه فى فرنسا الثورة خاصة . ونفس هذا المعنى عبر عنه كانت بقوله : ان التاريخ يصبح ذا معنى اذا نظر اليه كتقدم مستمـــر . فاذا اكتفينا بالنظر الى الاحداث التاريخية من وجهة نظر الافراد المعنيين فقط فلن يصادفنا سوى جمع مضطرب من الوقائع غير المرتبطة والتى لا تعنى شيئا فى ظاهرها . ولكن الامر يختلف اذا حولنا انتباهنا الى احداث النوع الانسانى باسره . وفى هذه الحالة فان ما يبدو من وجهة نظر الفرد فوضى وبلا قانون قد يبدو بالرغم من ذلك ذا نظام ومقبولا للعقل اذا نظر اليه من زاوية الكل . فليس علينا ان نتخيل ان للطبيعة وسيلة ما للتأكد من تحقيق تقدم ما فى فترة زمنية طويلة ومن السهل ادراك ذلك اذا نظرنا الى الانواع باسرها، ولم ننظر الى حالة الافراد منفصلين . قد يكون الافراد الذين يتحدث عنهم كانت افرادا بشريين بالمعنى العادى للفرد ، وقد يكون هؤلاء الافراد هم الامم الاوروبية بوصفها تشكل أعضاء فى مجموعة واحدة . ومهما كان الامر فان هردر الذى لا يخفى تأثره بروسو وكانت الذى لا يخفى أعجابه بالثورة الفرنسية ورجالاتها ، يفكرون بعديا ، أى يعبرون عن الرغبة فى وقوف المانيا مع فرنسا وانجلترا المتقدمتين على درجة واحدة من التطور والتقدم . ويتجلى هذا ، بشكل أكثر تجريدا وطموحا لدى هيجل الذى يرى « أن تاريخ العالم بجميع مشاهده المتغيرة التى تسجلها حولياته هو عملية تقدم الفكر وتميزه » . أن التاريخ فى نظره عبارة عن كل يتحرك دركد تصاعدية نامية . والقوة المحركة له هى الفكر . وهذا يعنى « أن العملية التاريخية تتألف من أعمال الانسان ، وأن أرادة الانسان ليست سوى تفكيره الذى يبدو بصورة عملية فيما يعمل » . ولما كان التاريخ هو تاريخ العقل فان العمليـــة التاريخية فى صميمها عمليـــة منطقية . والانتقال من عملية تاريخية الى أخرى هو انتقال من مرحلة منطقية الى اخرى فى سياق الزمن. واذن ، فالاحداث التاريخية لا تحدث صدفة ، بل تخضع لحتمية منطقية ، ومن هنا فان كل ما هو واقعى فهو عقلى ، وكل ما هو عقلى فهو واقعى . هناك منطق يحفظ للتاريخ وحدته ويضمن

له تقدمه . وليس هذا المنطق متعاليا على التاريخ ، بل هو مباطن له ، انه الحقيقة المطلقة التى يصنعها التاريخ بصيرورته ، والتى تتشخص فى المانيا بالذات ، كما حلم بها هيجل . وهكذا فلسفة هيجل المجردة انما نجد مفتاحها فى تصوره الابعدى لواقع المانيا الواقفة موقف الند للنــد مع فرنســا .

وبالجملة لقد كانت فلسفة التاريخ فى المانيا اطارا ايديولوجيا تنعكس فيه بقوة رغبة الالمان فى الوحدة والتقدم : وحدة الشعب الالمانى المفكك، والتقدم للحاق بركــب الدول الاوروبية المتقدمــة . وهكذا كانت المانيا الاقطاعية تعيش آنذاك ، على صعيد الحلم ما كانت تعيشه فرنسا وانجلترا على صعيد الواقع . لقد كانت نظرة فلاسفتها الى التاريخ مستوحاة — بل موجهة — من مشاكلهم فى الحاضر وآمالهم فى المستقبل . لقد نظروا الى تطور التاريخ بالشكل الذى يمكنهم من تبرير غياب حضارة المانيه فى الماضى وغياب المانيا عن الثورة الصناعيه فى ((الحاضرة)) ، فجعلوا من الحضارات القديمة طفولة الانسانية، ومن الحضارة الاغريقية الرومانيهشباب الانسانية ، ليجعلوا من الحضارة الجرمانية المنشودة كهولة الانسانيــة ونضجها . لقد عرف أحد المفكرين الالمان التاريخ بأنه : ((حاصل الممكنات التى تحققت)) . وهذا يعنى أن هناك ممكنات أخرى فى طريق التحقيق ، وعلى رأسها المانيا المستقبل .

ولكن هذا الوعى الالمانى الحالم الذى بلغ ذروته مع هيجل سيوقظه من غفوته شباب المانى درس الثورة الصناعيه الانجليزية عن كثب وانغمس فى أحداث الثورة الفرنسية السياسية والاجتماعية ، بعدما تشبع بالحلم الفلسفى الهيجلى . قد استيقظ ماركس من الحلم الهيجلى لانه عاش فى الواقــع مــا عاشــه هيجــل مــن قبــل فى الخيال ، فوجه معولا نقديا حادا الى الايديولوجيا الالمانية ، مناديا بان مرحلة الحلم قد انتهت وأن المهمة الآن هى العمل والتغيير : ((لم يفعل الفلاسفة سوى تأويل العالم بطرق مختلفة ، والمهم الآن هو تغييره)).

ويقول ماركس ايضا : « نحن الالمان عشنا ما بعد تاريخنا فى الفكر ، أى فى الفلسفة ، نحن معاصرون فلسفيون للحاضر دون أن نكون معاصريه التاريخيين ... أن الفلسفة الالمانية للحقوق والدولة هى التاريخ الالمانى الوحيد الذى هو فى مستوى التاريخ الراهن والرسمى . وهكذا فالشعب الالمانى مقاد الى ربط « تاريخه — فى — تشكل الحلم » بشروط وجوده الحاليه ، والى تسليط النقد ، لا على هذه الشروط الواقعيه وحسب ، بل على شكلها التجريدى أيضا . أن مستقبله لا يمكن أن يقتصر على النفى المباشر لهذه الشروط الواقعية ، ولا يمكن أن يقتصر على التحقيق المباشر للشروط السياسية والقانونية المثالية . فهو بالحقيقة يملك منذ الان النفى المباشر لشرطه المثالى ، يتخطى منذ الان او يكاد يتخطى تحقيق شرطه المثالى فى تأمل الشعوب المجاورة » . « أن بذرة الحياة الواقعية عند الشعب الالمانى لم تنكون حتى الان الا فى دماغه » ولذلك فانتم — أعضاء الحزب السياسى العملى فى المانيا — « لا تستطيعون أن تلغوا الفلسفة ما لم تحققوها » أما الحزب السياسى النظرى الذى « لا يرى فى الصراع الحاضر سوى صراع الفلسفة النقدى ضد العالم الالمانى ، والذى لم ير أن الفلسفة حتى هذا اليوم تنتمى هى أيضا الى هذا العالم، وانها ، ولو بشكل مثالى فقط تكمله ، فقد التزم موقفا نقديا ازاء خصمه، ولكن لم يلتزم موقفا نقديا ازاء نفسه .. لقد تصور هذا الحزب أن بامكانه أن يحقق الفلسفة دون أن يلغيها » . ويتساءل ماركس : « هل تستطيع المانيا ان تصل الى ممارسة تكون « فى مستوى المبادىء اى الى ثورة لا ترفعها الى المستوى الرسمى للامم العصرية وحسب ، بل أيضا الى قمة الانسانية التى ستكون المستقبل القريب لهذه الامم ؟ » ويجيب : « ان سلاح النقد لا يستطيع بالطبع أن ينوب عن نقد السلاح . فالقوة المادية لا تطيح بها الا القوة المادية . ولكن النظرية تصبح قوة مادية متى استولت على الجماهير ، والنظرية تستولى على الجماهير متى أقامت البرهان برد حجة الخصم اليه . وهى تقيم البرهان برد حجة الخصم اليه متى اصبحت جذرية . وان تكون

جذرية هو أن تمسك بجذر القضية . وبالنسبة للانسان الجــذر هــو الانســـان نفســـه)) ، ولكــن لا الانســان الخيالــى المجــرد ، بل الانسان الواقعى المشخص ، الانسان الذى يصنع تاريخه ، ويطور وعيه بالعمل والممارسة ((ليس وعى الناس هو الذى يحدد وجودهم ، بل أن وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم)) .

هكذا ، اذن ، قلب ماركس الوعى الالمانى وصححه . ان فلسفة التاريخ الحالمة التائهة فى متاهات الميتافيزيقا ، أصبحت فلسفة البراكسيس، فلسفة الممارسة الاجتماعية الواعية الهادفة . لقد انتهت فلسفة التاريخ بمعناها الميتافيزيقى ، وبدأ التحليل العلمى للتاريخ . التحليل الذى ينظر الى التاريخ الموضوعى الواقعى كما هو ليكتشف عن قوانين تطـــوره واتجاه صيرورته ، وينير الطريق أمام الانسان ليصنع تاريخه بنفسه ، بنضاله وكفاحـــه .

قامت الماركسية ، اذن ، كعلم للتاريخ ولتطور المجتمعات ، فالغت بذلك فلسفة التاريخ بمعناها التقليدى الميتافيزيقى . وعلى الرغم من أن الماركسية لم تجد ترحيبا واسعا لدى الأوساط الغربية المفكرة ، فـــان التصور المادى للتاريخ — مع اختلاف هذا التصور من مفكر لآخر — أصبح رائجا فى الفكر الغربى . بل ان كثيرا من المؤرخين اللا ماركسيين يدخلون فى حسابهم دور العامل الاقتصادى ، بل حتى الصراع الطبقى ، فى الاحداث التاريخية . ولكن هذا يجب أن لا يخفى علينا عداء الفكـــر الغربى البورجوازى للمادية التاريخية كنظرية متكاملة فى تطور التاريخ والمجتمعات . لان المادية التاريخية لا تتناول الماضى وحسب ، بل الحاضر والمستقبل كذلك . انها نظرية فى الممارسة الثورية بقدر ما هى نظرية ثورية فى تفسير التاريخ .

من هنا جنح الفكر الغربـــى الى الاهتمام بنوع آخــر من فلسفة التاريخ . لقــد نقلوا التفلسف فى التاريخ من ميـــدان التاريخ الفعلى الى ميدان التاريخ المعرفـــى ، فكان ما يسمى بـــ ((الفلسفة النقديـــة

للتاريخ » ، الفلسفة التى تناقش المعرفة التاريخية ذاتها : الموضوعية فى التاريخ ، السببية فى التاريخ ، نوع الحقيقة التاريخية ، الى غير ذلك من القضايا الابيستمولوجية التى اذا نظر اليها فى ذاتها ظهرت كقضايا بريئة تمليها الرغبة فى بناء المعرفة التاريخية على أسس صلبة ، اما اذا نظر اليها من خلال خلفياتها الايديولوجية الصريحة او المضمرة ، تبين انها تحاول ان تنسف ، بطريقة غير مباشرة ، القول بوجود قوانين فى التاريخ، وبالتالى التنكر للمادية التاريخية بالذات . وهكذا ، فعلى الرغم من الجوانب الايجابية فى هذا النوع من « فلسفة التاريخ » — وتتعلق خاصة بمنهجية البحث التاريخى — فان الاتجاه العام السائد فى الفكر الغربى البورجوازى اتجاه وضعى ينادى بعدم « مشروعية » التفسير فى التاريخ، ومن ثمة يطالب بحصر العمل التاريخى فى دراسة النصوص والوثائق والتقيد بها ، متذرعا بـ « الموضوعية العلمية » . وهناك من ذهب فى هذا الاتجاه مذهبا متطرفا فقال باستحالة تفسير التاريخ ، لان الاحداث التاريخية هـى اعمال الناس ، واعمال الناس نتيجة لما يفكرون فيه . وبما أنـه يستحيل معرفة ما كان يفكر فيه هـؤلاء الموتى ، فانه مـن المستحيل تفسير الاحداث التاريخية جملة (ويبر) والذين أرادوا منهم أن يجنبوا هذا المصير العدمى للتاريخ ، قالوا « ان مهمة المؤرخ تنحصر فى فهم تفكير الناس ، ويجب أن لا يتناول ما عمله الناس » (كولنجود) . وهكذا يبدو واضحا أن التشكيك فى المعرفة التاريخية والالحاح على عدم « مشروعية » تفسير التاريخ ، مرتبط بايديولوجيا معينة : الايديولوجيا الليبرالية المعاصرة .

لماذا تلجأ الايديولوجيا البورجوازية الى الطعن فى المادية التاريخية بكيفية خاصة مع أنها تسكت أو تتبنى جوانب من الفلسفة المادية عقيدة وسلوكا ؟ بل لماذا تعارض أى « تدخل » من جانب الفلسفة فى التاريخ، بكيفية عامة ؟ ولماذا تلجأ الوضعية الجديدة التى تمثلها البنيوية فى العلوم الانسانية الى الغاء التاريخ ، او على الاقل الى « تجميد » حركته ؟

يعتقد بعض الناس أن الايديولوجيا البورجوازية الغربية — أو ما يسمى بالفكر الغربى ((المسيحى)) — ترفض المادية التاريخية لانها تلغى دور الفكر وتستخف بالقيم الروحية ، أو لانها مبنية على الالحاد واللا دينية ، وتلك احدى الدعايات التى رسخها الاستعمار فى نفوس الشعوب المستعمرة . لقد نقل الاستعمار الى البلدان المستعمرة الايديولوجيا البورجوازية الرأسمالية ، ليستعملها كسلاح لاخضاع هذه الشعوب وتخديرها . انه نفس السلاح الذى تحارب به الطبقة الرأسمالية البورجوازية فى بلدانها الأصلية الطبقات الكادحة المستغلة المضطهدة . أما الحقيقة ، الحقيقة التاريخية التى لا ينكرها المؤرخون البورجوازيون انفسهم ، فهى أن الفكر البورجوازى الغربى نفسه هو الذى قام فى بداية أمره على الاستخفاف بالقيم الروحية والتقليل من دور العقل ، والاشادة بالتجربة بل أنه المنشىء والمروج للفلسفات المادية اللا دينية فى العصر الحديث .

وكذلك الشأن بالنسبة للتاريخ . لقد مجدت البورجوازية الغربية التاريخ حتى العبادة يوم كانت يافعة تستعجل المستقبل ، مستقبل سيادتها وتعميم سلطتها ، يوم كان التاريخ تاريخها هى . بل وأكثر من ذلك ربطت الايديولوجية البورجوازية آنذاك بين الفلسفة — فلسفتها هى — وبين التاريخ ربطا جعل كلا منهما يؤدى الى الآخر ويعتمد عليه . يقول كوندورسى : ((يكفى لكتابة تاريخ الافراد جمع الحوادث ، اما لكتابة تاريخ المجموعات البشرية فلابد من الاعتماد على الملاحظة ، ولاختيار الملاحظة وتقديرها لابد من النور العقلى أن لم نقل الفلسفة)) . ويقول دالامبير ((أن علم التاريخ عندما لا يكون مضاء بنور الفلسفة — يكون فى مؤخرة المعارف الانسانية)) . وقال نابليون يوما : ((انى لارجو أن يتعلم ابنى التاريخ ، لانه الفلسفة الوحيدة)) .

ذلكم باختصار رأى الايديولوجيا البورجوازية فى التاريخ والفلسفة أيام انطلاقة البورجوازية الغربية ، ايام صراعها مع الفكر الاقطاعى .

أما اليوم ، وهى تعيش مرحلة التقوقع ، فانها ترى رأيا آخر . ان الايديولوجيين البورجوازيين يتحدثون اليوم لا عن التطور بل عن الثبات ، لا عن الصيرورة بل عـــن البنيات ، لا عن الاتصال بل عن القطيعـــة والانفصال . أنهم الآن يهربون من التاريخ باساليب ملتوية ، تارة باسم ((الموضوعية العلمية)) ، وتارة باسم ((الصرامة المنطقية)) ... ان البورجوازية الغربية التى بلغت قمة تطورها تريد أن تقف عند هـــذه القمة ، تريد أن تجمد التاريخ ، ولذلك فهى تبعده وتلغيه .

* . *

هكذا ترون أنه لابد من الفلسفة والتاريخ معا ، لفهم العلاقة بين التاريخ والفلسفة . أى لابد من تحديد الاطار الايديولوجى الذى تطرح فيه هذه العلاقة . والمواقف المتعارضة التى افتتحت بها هذا العرض ستظل كلاما فارغا ، لا معنى له تماما ، اذا لم ننظر اليها على ضوء الخلفيات الايديولوجية التى أملتها . ان ((النزاع)) بين المؤرخ والفيلسوف ــ كما أشرنا اليه فى مستهل هذا الحديث ــ ليس نزاعا حول الاختصاص، ولا حول مناطق النفوذ ، كما قد يبدو لمن ينظر الى الامور نظرة سطحية، بل هو صراع ايديولوجى يتخذ فى كل مرحلة تاريخية لونا معينا ويخدم ، بكيفية واعية أو لا واعية ، اهدافا معينة .

والآن وقد طرحنا العلاقة بين الفلسفة والتاريخ فى الفكر الغربى فى اطارها الايديولوجى ، والمحنا الى الملابسات التاريخية التى أعطت لهذه العلاقة شكلها ومضمونها ، يمكننا أن نطرح العلاقة بين الفلسفة والتاريخ فى الفكر العربى الاسلامى المعاصر ، وفى اطار المرحلة التى يجتازها هذا الفكر من التطـــور .

اننا هنا فى المغرب ، وفى العالم العربى ، نفكر فى الحاضر والمستقبل بواسطة الماضى . **فنحن نربط ، صراحة أو ضمنا ، بين الفلسفة والتاريخ. ولكن اى تاريخ واية فلسفة ؟**

من المفكرين العرب من يفكرون فى حاضر الامة العربية ومستقبلها

بواسطة ماضى الغرب وحاضره. منهم من يدعون الى ((الليبرالية الاصلية ــ أو الاصلية)) ، ومنهم من ينادى بالليبرالية المعاصرة ملفوفة فى الدعوة الى الاخذ ((بالعلم والتكنولوجيا)) وكأن العلم والتكنولوجيا يوجدان خارج التاريخ وفوق المجتمعات وقوانين تطورها . ومنهم من يتبنى ماركسية عقدية جامدة مختزلة فى شعارات عامة تتخذ مفتاحا سحريا لحل جميع المشاكـــل !

ومن المفكرين العرب من يفكرون فى حاضر الامة العربية ومستقبلها بواسطة الماضى العربى الاسلامى . هؤلاء يعيشون المستقبل فى التراث ، هذا التراث الذى يكتشفون فيه كل يوم ، كل علوم الغرب وكل تقدمه ، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة تحديد مضمون هذا التراث ، ولا حتى ربطه بالزمان والمكـــان .

لقد توقفت قصدا فى القسم الاول من هذا العرض عند المانيا القرن الثامن عشر . لقد كانت المانيا آنذاك متخلفة عن جاراتها ، فكانت تعيش مستقبلها فى فلسفتها .. ونحـــن اليوم ، المتخلفون عن جيراننا شمال البحر الابيض المتوسط فريقان : فريق يعيش المستقبل فى تراث الغرب وفلسفته ، وفريق يعيش المستقبل فى ماضى العرب وتراثهم . ان هذا يعنى أننا نعيش مثل المانيا القرن الثامن عشر وعيا مقلوبا (مع الاعتبار الكامل لاختلاف الظروف والاشكاليات) . والمسألة المطروحة علينا هى : كيف نصحح هذا الوعى ؟

نعم لابد من سلاح النقد ، ولكن لابد ، فى نفس الوقت ، من نقد السلاح . سلاح النقد تمدنا به الفلسفة ، اما نقد السلاح فيمدنا بـــه التاريخ . لابد من الفلسفة والتاريخ معا لفهم الاشكالية المطروحة وتجاوزها.

لقد بدات اشكاليتنا الفكرية التى عبـــر عنها رواد الفكر العربـــى الحديث بمشكل ((النهضة)) مع بداية التوسع الاستعمارى . اى انطلاقا من اوائل القرن الثامن عشر (غزو نابليون لمصر) . ومنذ ذلك الوقت والتحدى الاستعمارى الغربى يشكل احدى المحددات الرئيسية لاشكالياتنا

الفكرية . فلابد ، اذن ، من استحضار هذا المحدد الرئيسى عند بحث اشكالية الفكر العربى منذ رائل عصر النهضة الى اليوم . ودون أن ندخل فى التفاصيل التاريخية المعروفة يمكننا أن نقفز الى النتيجة التى يكاد يقوم عليها اجماع الباحثين وهى أن الاستعمار بكل مظاهره وأشكاله قد أحدث تمزقا فى وعى الضمير العربى . لقد ايقظ التحدى الاستعمارى الغربى الامة العربية مـــن غفوتها ، فرأت فى علوم الغرب وتقنياتـــه ومؤسساته الاجتماعية والسياسية مثال التقدم ونموذجه . ولكنها رأت فى ذات الوقت أن حامل هذا النموذج هو المستعمر ذاته ، المستعمر الذى يسلبها حريتها وخيراتها ويطعن فى هويتها وأصالتها ويهددها فى وجودها. وعبثا حول مفكرو النهضة التوفيق بين الماضى والمستقبل : الماضى الغربى الاسلامى الذى يقرؤون صورته النموذجية فى التراث ، والمستقبل العربى الذى يقرؤون صورته النموذجية فى علوم الغرب وتقنياته ومؤسساته . لقد ركدت هذه المحاولات التوفيقية فى النقطة التى بدأت فيها . وما كان لها الا ان تركد ، لان التوفيق يوقف التاريخ ويلغى التطور . فكان لابد للتاريخ أن يتجاوزها . ومن هنا انقسم الوعى العربى ــ وما يـــزال مقلوبا ــ إلى نوعين من الوعى . الوعى المؤسس على « الاغتــراب » الرافض للتراث ، نتيجة الاستلاب الثقافى الحضارى الذى رسخه الغرب المتقدم ــ والمستعمر ــ فى مجتمعنا ، والوعى المؤسس على « الاعتراب » الذى يقــرأ فى التراث العربى الاسلامى كل ايجابيات الحضارة الغربية الحديثة من علوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعية . وفى هذا الاطار تطرح اشكالية «الاصالة والمعاصرة » فى الفكر العربى الحديـــث والمعاصـــر .

فكيف نعالج هـــذه الاشكالية ؟

لنبدأ بالنقد ، ولنقل باختصار : ان الذين يلغون التراث ، هكذا بجرة قلم أو بشطحة فكرية ، واهمون . لان الغاء التراث لا يمكن ان يتم الا بعد تحقيقه . والذين يطالبون بتحقيق التراث ، هكذا بجرة قلم أو

بموعظة حسنة واهمون أيضا ، لان تحقيق التراث لا يتم الا بعد المغائه . لنوضح هذه الدعــوى .

ان التراث ـــ فى هذا الاطار ـــ هو ضمير الامة . انه المرآة التى نرى فيها الامة تحقق الممكن . وبعبارة أخرى انه تصور ارتدادى لمــا ينبغى أن يكون . المتمسكون بالتراث لا يتمسكون بــه لمجرد أنه تراث الاباء والاجداد ، بل لانهم يقرأون فيــه ما ينبغى أن يكون . انه قراءة للمستقبل فى صورة الماضى . انه طموح لتحقيق ما أخفق الآباء والاجداد فى الحقيقة كلا أو بعضا ، مع تصور انهم حققوا ذلك فعلا على أحسن صورة . ان الذين يدعون مثلا الى الاخذ بتعاليم الاسلام يستحضرون فى أذهانهم المرامى والاهداف والمثــل العليا التــى طمحت الامة العربيــة الاسلامية دوما الى تحقيقها ، كالشورى والعدالــة الاجتماعية والتقــدم الحضارى بمختلف مظاهره ، والتى جاءت الدعوة المحمدية لتبشر بهــا فى وسط ((الملا)) كفار قريش وارستقراطيتها التجارية والدينية ، والتى رددها المصلحون والمتحدثون باسم الجماهير المحرومة فى كل وقت وباشكال مختلفة ، متخذين من الاسلام ـــ أسلام السلف ، اسلام الثورة ضــد الملا من قريش ـــ منظومتهم المرجعية ـــ وهنا لا يهمنا ان كانت الصورة النموذجية حقيقية مائة فى المائة أو أنها صورة ممجدة الى أبعد حد ، فالتاريخ هكذا دوما ، هو اعادة بناء للماضى على ضوء مشاغل الحاضر ، وانما المهم هو أن الصورة التراثية ـــ اذا جاز هذا التعبير ـــ تقدم دوما فى صورة الممكن الذى تحقق ، من أجل الاقناع والاقناع بامكانية تحقيقها فى الحاضر والمستقبل . والمؤشر الاساسى فى كل ذلك هو بناء الحاضــر والمستقبل على اساس ما تحقق فى الماضى أو ما نسقطه عليه من مثل عليا وأهداف انسانية واجتماعية تعبر على طريقتها الخاصة عن آمال الطبقات المحرومة فى مجتمع متخلف يعانى من الاستغلال الاستعمارى فى علاقاته الخارجية ومن رواسب هذا الاستغلال الاستعمارى وروافده فى علاقاتها الاجتماعية الداخليــة .

واذن فالذين يلغون التراث ، أو ينادون بالغائه ، انما يلغون هذه الصورة النموذجية التى يعبر عنها قسم من الامة عن مطامح الامة ككل ، الامة المتخلفة المستغلة داخليا وخارجيا . وهنا يكمن الخطا . فالغاء هذه الصورة النموذجية ، وبعبارة أخرى الغاء نوع من التعبير عن مطامح الامة فى النهضة والتقدم لا يمكن ان يتم الا بتحقيقها . ان الغاء المطالبة بالشورى والعدالة الاجتماعية وشجب الربا والمضاربات الاقتصاديـــة المحرمة ــ اى التى ترسخ الحيف الاجتماعى .. الخ لا يمكن أن يتم الا بالتحقيق الفعلى لهذه المطالب . ذلك ما نعنيه بضرورة تحقيق التراث قبل الغائه . التراث عندما يحقق لا يبقى تراثا ــ أى صورة نموذجية ممجدة ــ بل يصبح واقعا متناميا يتاسس عليه وعـــى جديد ينظر الى الماضى والحاضر والمستقبل بمنظور جديد .

ولكن تحقيق التراث لا يمكن ان يتـــم الا بالغائه ، اى بتجاوزه . والتجاوز هنا لا يعنى التخطى أو القفز من فوق . بل الاحتفاظ والنفى . وبعبارة أخرى ان تحقيق التراث يتطلب عدم التقوقع فيه ، والوقـــوف عنده ، بل تطويره وتطويعـــه بالشكل الذى يسمح بتحقيقه على ضوء متطلبات العصر وظروفه . انه النزول به من ((ميدان العقل)) الـــى ((ميدان الواقع)) ، من التصور النموذجى المثالى الى التطور التاريخى. والخطوة الاولى فى هذه الطريق هى اعادة قراءة التراث نفسه ، اعادة تقييمه على ضوء الواقع الذى انتجه . لابد اذن من التاريخ . بل لابد من اعادة بناء التاريخ . وبعبارة اخرى لابد من تصحيح وعينا بتاريخنا .

فكيف نصحح هذا الوعى ؟ كيف نفهم تاريخنا ــ ماضينا وحاضرنا ــ على ضوء رؤية صحيحة ؟ واين نجد هذه الرؤية الصحيحة ، افى تراثنا نفسه أم فى الفكر الغربى ؟

لنبادر الى القول ان الرؤية الصحيحة لا توجد جاهزة ، لا هنا ولا هناك ، فالممارسة هى التى تكشف عن جوانب الصحة والخطا فى كـــل رؤية مسبقة . واذا كنا ندعو الى ربط التراث بالواقع الذى انتجه ،

والى ربط الايديولوجيا الليبرالية الغربية بظروف وجود الطبقة البورجوازية فى الغرب ، فيجب كذلك أن نربط مقولات الماركسية بتاريخ تشكلها ، أى بالتطور الذى عبرت عنه . أن ربط النظرية — أية نظرية — بالتاريخ هو وحده الذى يجنبنا الدوجماتية والانتقائية .

ان الذين يقولون : يجب أن ناخذ الماركسية ككل ، مثلا ، ((والا سقطنا فى الانتقائية)) يقدمون الماركسية لانفسهم وللناس ، بوعى او بغير وعى ، كعقيدة جاهزة مكتملة ، مطلقة الكمال . انهم ينفون عنها صبغتها التاريخية ويقتلون فيها عناصر الحيوية . ان موقف هؤلاء لا يختلف فى شيء عن الذين يرفضون كل شيء ما عدا التراث كما يتصورونه خزانة تشتمل صناديقها ودرجها على جميع أنواع الحلول ، متناسين ان التراث هو ما تراكم عبر التاريخ الفعلى للامة العربية الاسلامية ، هو مجموع أنواع الفهم الذى كونه المسلمون لانفسهم عن عقيدتهم وواقعهم وتاريخهم .

لابد من ربط الفلسفة — الرؤية بالتاريخ ، سواء كانت هذه الفلسفة مؤسسة على ((الاصالة)) أو كانت مرتكزة على ((المعاصرة))، لابد من المفهوم المادى الجدلى للتراث سواء كان التراث تراثنا نحن ، أو كان تراث غيرنا ، تراث الغرب بالذات بما فيه الماركسية نفسها ، فبالاحرى الايديولوجيات البورجوازية .

لعلكم لا تعترضون على تطبيق المادية التاريخية على الايديولوجيات البورجوازية ، ولكنكم قد تتساءلون كيف نطبق المادية التاريخية على الماركسية ، وهى جزء منها ؟ كيف نخضع الجزء للكل ؟ ولعلكم تتساءلون ايضا — مع روندسون — الى اى مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية على الاسلام ؟ بل قد يتساءل بعضكم الى اى مدى يقبل الاسلام كعقيدة التفسير المادى الجدلى للتاريخ ؟

اسئلة ثلاثة لابد من طرحها صراحة حتى نتمكن من النفاذ الى عمق اشكالية الفكر العربى المعاصر ، اشكالية الاصالة والمعاصرة، أو اشكالية العلاقة بين التاريخ والفلسفة فى اطار اهتماماتنا الراهنة .

لنبدا بالسؤوال الاول . كيف يمكن ، أو كيف يجوز ، تطبيــــق المادية التاريخية على الماركسية نفسها ؟ ان الغرابة التى قد يثيرها هذا السؤال فى اذهان بعض الناس راجعة فقط الى أن الناس عندما يتبنون نظرية ما ينسون ، أو يتغافلون ، عن منشا هذه النظرية ، عن الظروف والملابسات التى اودت بها . ومـــن ثمـــة يستريحون عندها ، بل قـــد يتجمدون عندها ، مضفين عليها طابع المطلق .

الماركسية فلسفة وعلم . المادية الجدلية فلسفة ، والمادية التاريخية علم . والعلم أسبق زمنيا ، وأسبق منطقيا من الفلسفة المؤسسة عليه. وكل فلسفة مؤسسة على علم . المادية التاريخية أسبق زمنيا وأسبق منطقيا من المادية الجدلية أما القول بأن المادية التاريخية تطبيق للمادية الجدلية على التاريخ ، فهذا قول جاء متاخرا ، أى عند اعادة ((بناء)) الماركسية واعطائها طابع المنظومة المنطقية . وهذا ما حدث فى الفترة الستالينية ، الفترة التى جمـــدت فيها الماركسية وقدمت للناس كعقيدة كاملة ومطلقة ، بل وضرورية ضرورة المعادلات الرياضية .

انطلق ماركس من الحاضر ، ومنه أخـــذ يبنى الماضى القريب ثـــم البعيد . لقد انطلق من النتائج الى المقدمات : حلل النظام الرأسمالـــى فاكتشف قوانينه التركيبية (العلاقة بـــين الرأسمال الثابت والراسمال المتغير ، فضل القمة) ، وقوانينه الدينامية (الصراع الطبقى والنمو المتزايد للبروليتاريا كما وكيفا) ، وهذا قاده الى البحث فى أصول هذا النظام ، الى تحليل النظام السابق له ، النظام الاقطاعى ، ومن هذا الاخير تادى الى النظام العبودى .. ثم أخيرا أضاف نظام المشاعة البدائية . كان ميدان البحث هو المجتمع الاوروبى . واذن فالسلسلة التى ركبت حلقاتها بناء على التحليل السابق والمؤلفة من أساليب الانتاج الخمسة المعروفة (المشاعة البدائية ، النظام العبودى ، النظام الاقطاعى ، النظام الرأسمالى ثم النظام الاشتراكى) هى سلسلة خاصة بتطور المجتمعات الاوروبية . وعندما انتبه ماركس الى أن هذه السلسلة لا تنطبق على بعض الحضارات

التى قامت على ضفاف الانهار فى افريقيا وآسيا (مصر القديمة ، الهند الصين) أضاف أسلوبا آخر للانتاج سماه : الاسلوب الاسيوى للانتاج .

ماذا يمثل هذا التحليل التاريخى الذى قام به ماركس من الناحية العلميـــة ؟

لقد اتبع ماركس المنهـاج العلمى حقا . لقد انطلق من الواقـع المشخص ، من مرحلة من التطور هى نتيجة للمرحلة السابقة لها ، اى من النتائج الى الاسباب . وهذا هو نفسه المنهاج المتبع فى العلـــوم التجريبية . ولذلك كانت المادية التاريخية علما . ولكن يجب أن لا نغفل ملاحظة منهجية منطقية أساسية . وهى أنه اذا كان فساد النتائج يلزم عنه فساد المقدمات ، فان صحة النتائج لا تلزم عنها ضرورة صحة المقدمات. ومعنى هذا بالنسبة لموضوعنا :

1 ــ انه اذا كان تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالى تحليلا علميا صحيحا فان ذلك لا يلزم عنه ضرورة صحة تحليله للمراحل التاريخيـــة السابقة للمجتمع الرأسمالى حتى فى أوروبا نفسها . اى انه يجب ان نأخذ ما قاله ماركس عن المجتمع الاقطاعى والمجتمع العبودى والمجتمع البدائـــى لا كحقيقة علمية فى مثل صلابة نتائج تحليله للنظام الرأسمالى، بل يجب أن ننظر اليها كنوع من التمديد والتمطيط للقانون العلمى ، اى كتعميم جزئى يقبل التعديل والمراجعة والتكملة .

2 ــ ان النتائج التى توصل اليها ماركس بواسطة التحليل العلمى للمجتمع الرأسمالى وتمديد هذا التحليل الى المراحل التاريخية السابقة له فى اوروبا ، لا تعفينا من القيام بتحليل علمى مماثـــل للمجتمعات الاخرى غير الاوروبية ، لاساليب الانتاج فيها ، ونوعية هذه الاساليب . ومـــن ثمة فان النتائج التى نتوصل اليها بخصوص المجتمعات غير الاوروبية ــ بعد تحليل علمى صارم ــ ستكون هى وحدها الصحيحة علميا ، حتى ولو كانت مخالفة او مناقضة للنتائج التى توصل اليها ماركس .

3 ــ وبناء على ذلك فان المادية التاريخية كنظرية ، خاصة فقط، وصالحة فقط ، فى المجتمعات الرأسمالية • وهذا ما سبق أن نبه اليه جورج لو كاتش • ان حصر حركة التاريخ فى الصراع بين البروليتاريا والطبقة الرأسمالية لا يكون عملا علميا الا اذا كان المجتمع المتحدث عنه يتالف اساسا من طبقتين أساسيتين تستقطبان أفراد المجتمع وجماعاته، وتحددان بكيفية أساسية ورئيسية العلاقات الاجتماعية السائدة فيه• أما عندما تكون هناك الى جانب هاتين الطبقتين (البروليتاريا والطبقة الرأسمالية) تشكيلات اجتماعية أخرى ، او علاقات اجتماعية لا تتحكم فيها بشكل أساسى هاتان الطبقتان ، تشكيلات وعلاقات (داخلية أو خارجية) تؤثر بشكل واضح فى البنية الاجتماعية القائمة وتشكل احد عناصرها الاساسية ، اما عندما يكون الامر على هذه الصورة فان الموقف يتطلب ، ضرورة ، تحليلا جديداً ، قد يؤدى الى نتائج مخالفة لابد من قبولها • وبعبارة أخرى لابد « من التحليل الملموس ــ لا التحليل التاملى الخيالى ــ للواقع الملموس » الواقع كما هو ، لا كما نتخيله او (نريده) أن يكون •

ومعنى ذلك انه علينا أن نميز فى المادية التاريخية نفسها بين العام والخاص •

ــ العام فى المادية التاريخية هو المنهج : تحليل المجتمعات على أساس أن حركة التاريخ والتطور هى نتيجة صراع بين طبقات ، على اساس أن الوجود الاجتماعى هو الذى يحدد وعى الناس ، وأن الوعى بدوره يؤثر ــ ويغير ــ الوجود الاجتماعى •

ــ اما الخاص فى المادية التاريخية فهو النتائج التى يسفر عنها التلحيل المذكور والتى قد تختلف ــ بل يجب أن تختلف ــ باختلاف نوعية المجتمعات ومراحل التطور • الخاص هو الذى يحدد نوعية الطبقات المتصارعة وأهمية الدور الذى يلعبه الصراع الطبقى نفسه ، سواء على

المستـــوى الاجتماعـــى ، الاقتصادى ، او عـــلى المستوى الفـــكرى ، الايديولوجـــى .

ولذلك فعندما نحلل مجتمعا ، كالمجتمع المغربى ، او المجتمع العربى، فانه من الواجب التقيد بخصوصية هذا المجتمع ، حتى لو ادى ذلك الى نتائج مخالفة لتلك التى توصل اليها ماركس عند تحليله المجتمع الرأسمالى فى أوروبا . يجب أن نخضع النظريـــة للواقع ، لا أن نخضع الواقـــع للنظرية . هذا مبدأ منهجى يجب التقيد به فى كافة الميادين ، سواء تعلق الامر بالبحث فى الواقع الطبيعى او فى الواقع الاجتماعى والتاريخى .

هذا هو الفهم المادى التاريخى للمادية التاريخية نفسها . أما عن المادية الجدليـــة ، اى تطبيق قوانين الجـــدل المستخلصة من التحليـــل التاريخى على الطبيعة ومن ثمة صياغة نظرية عامة فى الكون والانسان، فذلك ما تم فى فترة لاحقة وعلى يد انجلز بالخصوص . وهنا ايضا لابد من ربط الفلسفة بالتاريخ ، لابد من فهم المادية الجدلية كما صاغها انجلز فهما ماديا تريخيا . لقد سادت فى أوروبا خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر نزعة علموية دوجماتية ميكانيكية مادية . كان علم نيوتن فى قمة أوجه ، كان الاعتقاد السائد هو أن كل شىء ـــ مهما كان هـــذا الشىء ماديا او روحيا ـــ يمكن تفسيره ((علميا)) بالمادة والحركـــة . ((الدماغ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد المادة الصفراء)) ((وأكبر النجوم واصغر الذرات يخضعان حتما لقوانين الميكانيك ، قوانين الجبذ والنبذ))) وكانت البورجوازية الاوروبية ايضا فى قمة اوجها . لقد انتصرت نهائيـــا على الاقطاع فعممت سلطتها وايديولوجيتها على المجتمع كله ، بل على التاريخ كله . لقد تبنت التجريبية ضداً على العقلانية (وكانت قد تبنـــت العقلانية فى بداية نهضتها ضداً على سلطة النصوص وسلطة ((النقل)) ـــ فى مقابل العقل) لان العقلانية يومئذ كانت سلاح الطبقات المناوئة لها ، وتبنت المادية الميكانيكية ضد على المثالية و((الغيبية)) ، ضداً على كـــل الماورائيـــات .

في هذا الاطار التاريخي صاغ انجلز المادية الجدلية (جدل الطبيعة)، وكان طبيعيا ان يتأثر بهذه المعطيات التي كانت تشكل حقل تفكيره . والشيء الذي اضافه انجلز الى هذه المعطيات هو انه نقل نوعية الحركة الاجتماعية التاريخية القائمة على صراع الطبقات (صراع الاضداد) الى مجال الطبيعة ، فقال هناك الى جانب الحركة الميكانيكية (حركة الانتقال في المكان) حركة اخرى داخل المادة نفسها ، هي الحركة الناتجة عن صراع الاضداد . ونعد غير هذا العنصر الجديد الذي ادخله انجلز الى المعطيات المذكورة ، بنية التصور المؤسس عليها ، فاصبح التصور جدليا بعد أن كان ميكانيكيا . وتلك خطـوة مهمة نحو التحرر مـن التصور الايديولوجـي البورجـوازي المؤسس على المادية الميكانيكية المتطرفـة السائجة . ولم يأت انجلز بهذا الفهم الجديد من دماغه، ولا كانت المسألة مجرد نقل ميكانيكي من الميدان الاجتماعي الى الميدان الطبيعي ، بل أن مسار تطور العلوم الطبيعية ، والفكر العلمي ذاته ، كان يوحي بذلك. كان هناك نوع من السبق ، ولكنــه سبق مستوحى من اتجاه تطــور البحث العلمــي ذاتــه .

كانت المادية الجدلية ، اذن ، كما صاغها أنجلز تجاوزا للماديــة الميكانيكية وللاتجاهات العلموية ، ولكنها — بما أنها تجاوز لها — كانت امتدادا لها ، ومؤسسة عليها . فماذا حدث من تطور ؟

— على الصعيد العلمي — صعيد الفيزياء — قامت مع بداية هذا القرن ((الثورة الكوانتية)) التي غــيرت من التصور الكلاسيكــي للمادة والحتمية . لم تعد المادة على المستوى الذرى — شيئا مجسما ملموسا، فالشيء المادى لم يعد جسما صغيرا كحبة الرمل، بل أصبح نشاطا وطاقة، وبعبارة أخرى شحنة من الطاقة (الالكترون مثلا) ، واستتبع ذلك تغير في الحتمية ذاته ، نظــرا لتداخل الزمان والمكان ، وعدم امكانية التحديــد المتزامن للموقع والسرعة . لقد غيرت هذه المعطيات الجديدة صرح العلم

للنيوتوني كله ، وهو الصرح الذى شيد انجلز على قمته المادية الجدليه(1).

ــ على الصعيد الاجتماعي ــ الايديولوجي ، أصبحت المادية التاريخية والمادية الجدلية ايديولوجيا للطبقة العامله . فكان من ((المفهوم)) أن تغير البورجوازية الاوروبية ، من جديد أسس أيديولوجيتها ــ كما فعلت قبل وتفعل دوما ــ وقد وجدت فى التطورات العلمية الانفه الذكرمبررا لها فى تخليها عن المادية التى جعلت منها قبل فلسفتها الرسمية . ومن هنــا قامت صيحات تنادى بتــلاشى المادة ، وتنكر الوجود المستقل للمادة . هكذا اذن تبنت البورجوازية نفس الفلسفة التى حاربتها قبل ، الفلسفة المعروفة بلا مادية باركلى التى تربط وجود الموجود بالادراك. ((الموجود هو ان يدرك أو يدرك)) .

لقد كان الهدف الايديولوجي من ذلك واضحا : أن التشكيك فــى وجود المادة كشيء مستقل معناه نسف المادية وبالاساس المادية الجدلية وبالتالى المادية التاريخية ، أى تقويض دعائم ايديولوجيا الطبقة العاملة. هذا فقط على المستوى النظرى ، المستوى الفلسفى ، أما على المستوى الواقعى ، مستوى السلوك والمعاملات فقد بقيت البورجوازية ماديــــة كعادتها لا تؤمن بأية قيمة غير القيمة المادية . كل شيء سلعة للتبادل ، حتى الافكار والقيم الروحية والمثل الاخلاقية .

وهنا تصدى لينين للرد على هذه التزيفات الايديولوجية البورجوازية، فقال ان المادة مقوله فلسفية . والتصور المادى فى المنظــور الماركسى معناه التسليم بوجود الطبيعة والاشياء الخارجية كلها وجودا مستقلا عن الانسان وادراكه ومعرفته . وبعبارة أخرى أسبقية الوجود المادى على الوعى البشرى . (ليس آدم هو الذى أوجد الطين ، بل هو نفسه من طين) . أما القول بأسبقية المادة على الصعيد الانطولوجي العام أو وجود روح مطلقة سابقة للمادة ، فتلك ــ يقول لينين ــ مسألة افتراض ــ

(1) لمزيــد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر الجزء الثانى من كتابنا : **مدخل الى فلسفة العلوم** . دراسات ونصوص الابستيمولوجيا المعاصرة .

أي فرضية . (فرضية فلسفية ، لا فرضية علمية ، لانه لا يمكن التاكد منها بالتجربة) . المسالة اذن مسألة ميتافيريقية ، مسألة قدم العالم أو حدوثه التى شغلت المفكرين المسلمين اثر احتكاكهم بالفلسفة اليونانية . ولقد كان ((الحل)) الذى عدمه ابن رشد لهذه المسألة أشبه ما يكون بـ ((الحل)) الذى قدمه ليبين — والاختلاف فى التعبير فقط . قال ابن رشد ان العالم فيه شبه من القدم وشبه من الحدوث . فمن غلب عليه شبه القدم اعتبره قديما ، ومن غلب عليه شبه الحدوث اعتبره حديثا ، فلا داعى لتكفير القائلين بالقول الاول لان المسألة فى نهاية الامر مسألة اجتهاد وبحث عن الحقيقة . هذا ما قاله ابن رشد . وبلغة العصر ان المسالة مسألة فرضية (والاسلام يدرج هذه المسألة فى نطاق الايمان لا فى نطاق العمل : آمنوا ..) . والمهم فى مثل هذه المسائل هو النتائج التى تبنى عليها . فالمسالة الواحدة يمكن ان تستغل بصورتين متناقضتين .

النتيجة التى اريد ان اخرج بها من هذا العرض التاريخى لظروف صياغة النظرية الماركسية بشقيها : المادية التاريخية والمادية الجدلية، هى:

1 — أن ربط ظهور الماركسية كعلم وفلسفة بالتاريخ الاجتماعى والفكرى لاوروبا يدعونا الى عدم الاخذ بها كعقيدة منزلة . بل فقط كمحاولة انسانية لفهم الواقع الاجتماعى — التاريخى والواقع الطبيعى على ضوء مرحلة معينة من تطور المعرفة البشرية . وبالتالى فان النتائج التى يقررها التحليل المادى الجدلى للتاريخ أو للطبيعة ستبقى صحيحة بالنسبة للواقع الذى كان موضوع التحليل وبالنسبة كذلك لدرجة التقدم التى بلغها الفكر البشرى أثناء ذلك التحليل . ان عدم التقيد بهذا المبدأ المنهجى يؤدى حتما الى تجميد الفكر ، وقتل عناصر الحياة فى الماركسية نفسها .

2 — ان التصنيف المشهور الذى ألح عليه انجلز والذى يقسم الآراء والنظريات الى مثالية ومادية صحيح اذا أخذناه كأداة منهجية . ولكن اعطاء مضمون ما للمثالية أو للمادية يجب أن نعتمد فيه على المرحلة التاريخية والاهداف الايديولوجية فما نسميه بالنزعة المثالية قد

تكون تقدمية تخدم أهداف المستقبل والطبقات المحرومة وقد تكون رجعية تخدم الايديولوجيا الاستغلالية ، وذلك حسب اختلاف الظروف والملابسات التاريخية والاجتماعية . وكذلك الشأن بالنسبة للنزعة المادية . وانا اعتقد أنه لابد من قدر كبير من التحفظ والحيطة عند تطبيق هذا النوع من التصنيف على اتجاهات الفكر العربي الاسلامي القديم والحديث . أن الاشكالية الاساسية التي أوحت بهذا التصنيف في تاريخ الفكر الاوروبي الحديث غير موجودة بتمامها في الفكر العربي الاسلامي قديمة وحديثة . فربط العالم الخارجي بالذات اي القول باسبقية الوعي على الوجود — على المستوى البشري — مقولة لا يستسيغها الفكر العربي الاسلامي ، لان الاشكالية التي أوحت بهذه المقولة لم يعرفها تراثنا في يوم من الايام. وانا هنا لا أوافق الاستاذ طيب تيزيني على دراسته للفكر العربي في العصر الوسيط ، تلك الدراسة التي اعتمد فيها بصورة ميكانيكيه تصنيف آراء المفكرين المسلمين الى مثاليه وماديه .

بعد هذه الملاحظات ، وعلى ضوئها ، يمكن أن ننتقل للجواب عن السؤالين الاخرين الذين طرحناهما انفا وهما : الى اي مدى يمكن تطبيق الماديه التاريخيه على التاريخ الاسلامي ؟ وهل يقبل الاسلام كعقيدة التفسير المادي للتاريخ ؟ السؤال الاول يطرح قضيه منهجية ، أما الثاني فيطرح قضيه نظريه .

بالنسبة للسؤال الاول يجب أن نؤكد — اذا كان هذا يحتاج الى تأكيد — أن التاريخ الاسلامي لا يشكل حالة شاذة في التاريخ البشري ، بل هو جزء منه . والمسلمون لا يعتبرون انفسهم « شعب الله المختار ». فالخطاب الاسلامي خطاب الى الناس كافة ، وتاريخ الاسلام هو تاريخ شعوب وقبائل وطوائف وطبقات انتظمت في سلك الدولة أو الدول الاسلامية . ولقد عرف التاريخ الاسلامي منذ قيام الاسلام صراعات داخلية وحروبا مع الدول المجاورة القريبة من مركز الخلافة والبعيدة منها ، ربطت تاريخه بتاريخ تلك الدول ، بل بتاريخ البشرية جمعاء. وكان العامل

الاقتصادى يلعب فى هذه الصراعات والحروب دورا بارزا ، تارة بشكل واضـــح ، وتارة بشكل خفى . لقد رفض تجار قريش وارستقراطيوها الدعوة الاسلاميه وقاوموها لانها كانت تهددهم فى مصالحهم الاقتصاديه ، وحاولوا اغراء النبى بالمال والجاه لانهم كانوا يعتبرون تجاريا ، كل شىء يمكن أن يباع ويشترى حتـــى الافكـــار والعقائد ، ولما رفض الرسول صلى الله عليه وسلم هذا العرض التجارى واصر على نشر الدعوه التى التف حولها فى البدايه الفقراء والمستضعفون اضطهدوه مهاجر الى المدينه ، ومن هناك نظم المسلمون انفسهم وبدات غزوات النبى التى استهدفت أول ما استهدفت ضرب المصالح الاقتصاديـــه لكفار قريش ، فكانت الكمائن على القوافـــل التجارية القرشية . وعندئذ احس كفار قريش وأرستقراطيوها انهم اصبحـــوا فعـــلا مهددين بجد فى مصالحهم الاقتصاديه واحسوا انهم امام اختيارين لا ثالث لهما : اما الاسلام واما فقدان السيطرة الاقتصادية المتمثلة يومئذ فى التجارة . فاختاروا الاسلام، بعضهم بحسن نيه ، وبعضهم بنفاق ، فكان منهم المؤمنون وكان منهم المؤلفه قلوبهم . كانت هناك قوة مادية (قوة قريش الاقتصاديه) لـــم تهزمها غير القوة الماديـــة والعقيدة الاسلاميه التى تغلغلت فى صفـــوف الجماهير فاصبحت قوه ماديه ومعنويه لا تقهر . وبعد وفاة النبى كانت أول حرب خاضها المسلمون هى حروب الرده . اى تلك الحملات التى نظمها ابو بوكر الصديق ضد الاعراب مانعى الزكاة . والزكاة قدر معلوم من المال يدفعه الناس لبيت المال وللفقراء والمساكين ، فهى ضريبة من أجل التضامن الاجتماعى ، ((ضريبة)) على الربح ورأس المال معا ، ومنعها تمليه مصالح اقتصاديـــة ، والقيام باخذها بالقـــوة تمليه أيضا المصلحة الاقتصادية للدولة والمجتمع علاوة على أنها جزء من التشريع العام الذى تسير وفقه الدولة والذى يعتبر ركنا أساسيا من اركان الاسلام الخمس . وحدثت الفتنة الكبرى فى أواخر عهد عثمان وكان المحـــرك لها اقتصاديا كما سنرى على لسان احـــد كبار رجالات الاسلام فى العصر الحديث . وتوالت الصراعات والنزاعات فى عهد الامويين وعهد العباسيين

وفى العصور التالية وكان العامل الاقتصادى يلعب دوره فى هذه الصراعات تارة بشكل مكشوف وتارة بشكل خفى .

تاريخ الاسلام منذ قيام الاسلام الى اليوم تاريخ صراع بين الطبقات. تارة يكتسى هذا الصراع صبغة اقتصادية اجتماعية وتارة يظهر بمظهر الصراع الايديولوجى والنزاع بين الفرق . والمهم ليس هذا المبدأ المنهجى، بل المهم تطبيقه على الواقع المتشخص والتقيد بمعطيات هذا الواقع المتشخص . والسلسلة التى استخلصها ماركس من تاريخ أوروبا وانطلاقا من المرحلة الراسمالية لا تنطبق على التاريخ العربى الاسلامى ، فلم يعرف هذا التاريخ عصر عبودية كما عرفه اليونان او الرومان ، ولا عصر اقطاع بنفس الشكل الذى عرفته به اوروبا ، ولا النظام الراسمالى بنفس الشكل الذى عرفته به اوروبا . اما الاسلوب الاسيوى للانتاج فلم يعرفه التاريخ العربى ولا التاريخ الاسلامى ، اذا صح الفصل بينهما . اذن هناك خصوصية ، هناك نوع من التطور خاص يجب الكشف عن قوانينه . يجب ان نعطى للطبقات فى التاريخ الاسلامى مضمونها الحقيقى الفعلى ونزن دور الصراع الطبقى طبقا للواقع التاريخى لا طبقا لهذه النظرية او تلك . وفى هذا المجال يجب أن نعطى للدين كعقيدة تغلغلت فى صفوف الجماهير حتى أصبحت قوة مادية مكتسحة الدور الذى يستحقه فى أحداث التاريخ الاسلامى ومسلسل تطوره . ويجب ان لا نغفل دور الدين بدعوى ((تجنب السقوط فى المثالية)) فهذا كلام فارغ وشعار أجوف. لقد امتزج الدين الاسلامى بالواقع التاريخى للشعوب الاسلامية فى مختلف العصور ، واصبح مؤشرا من المؤشرات الاساسية فى هذا الواقع — وسيكون التحليل مبتورا وخاطئا ان نحن اغفلنا دوره ، تماما مثلما يكون التحليل مبتورا خاطئا إن نحن أغفلنا دور النظرية الماركسية فى الثورة الروسية او الصينية .

واذن فالسؤال عما اذا كان التاريخ الاسلامى يقبل التفسير المادى الجدلى سؤال لا معنى له ، والشىء الوحيد الذى له معنى هو كيف نحلل التاريخ الاسلامى تحليـــلا ماديا جدليا ، دون أن نمس خصوصية هـــذا

التاريخ ، ودون ان نسقط عليه معطيات تاريخ مجتمعات اخرى ؟ ذلك هو السؤال الذى يطرح نفسه دوما على الذى يمارس البحث العلمى. أن من قواعد البحث العلمى التقيد بالمنهجية العلمية (وهى هنا المادية التاريخية) وبالمعطيات الواقعية كما هى (وهـــى هنا معطيات الواقـــع التاريخى الاسلامى وخصوصيته) . . أن مقولات المادية التاريخية اطر فكرية صورية فارغة ، هى فقط الوات منهجية ، ويجب ان نملأ هذه الاطــر ونغنيها بالمضامين التى يجب ان نستقيها من الواقع وخصوصية هـــذا الواقع . هذه الف باء المنهجية العلمية .

اما السؤال الثالث فهو يطرح كما قلنا مسألة نظرية : هل يقبل الاسلام كعقيدة التفسير المادى الجدلى للتاريخ ؟ وبعبارة أوضح : الا يتعارض التفسير المادى الجدلى للتاريخ مع العقيدة الاسلامية ؟ المسألة هنا نظرية لانها تتعلق بنوع التصور الذى يعرضه الاسلام للتاريخ . فما هو هذا التصور ؟ وهل يتنافى مع التصور الذى تنطلق منه المادية الجدلية ؟

تنطلق المادية التاريخية فى تفسيرها للتاريخ من هذا التصور العام وهو : أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم ، وان القوى منهم يظلــم الضعيف ويستغله ، وان هذا الضعيف يثور لرفع الظلم عنه وجعل حد للاستغلال الذى يتعرض له . هذا الصراع بين الاغنياء والفقراء هو اصل السلطة السياسية . وينبع هذا الصراع الاجتماعى — الاقتصادى أو يرافقه ، او يحجبه أحيانا ، صراع على صعيد الفكر ، صراع بين المذاهب والنحـــل والفـــرق .

ولكى نعطى لهذه المسالة جوابا من العقيدة الاسلامية يجب أن ننقلها الى المستوى الفلسفى الذى طرحت فيه فى الاسلام نفسه. ان عبارة ((الناس هم الذين يصنعون تاريخهم)) ، تعنى على هذا المستوى ((أن الانسان عن افعاله)) . وهذا مبدأ اسلامى صريح لا غبار عليه . وفى القرآن آيات كثيرة تقرر ذلك . والاسلام جاء دعوة الى الناس كافة ، ولولا انطلاقه

مسئول عن أفعاله)). وهذا مبدأ اسلامى صريح لا غبار عليه.وفى القرآن من أن الانسان مسؤول عن أفعاله لا تنفت الدعوة وفقدت حجتها ومبررها . وسواء قلنا مع المعتزلة أن الانسان ((يخلق أفعاله)) او قلنا مع الاشاعرة أن الانسان ((يكسب نتائج افعاله)) فالمسؤولية قائمة ثابتة . وما دام الانسان مسؤولا عن اعماله ، كبيرها وصغيرها ، فانه يصنع بنفسه مصيره أى تاريخه . بل انه فى المنظور الاسلامى يختار حتى ((ما بعد تاريخه)) أى مصيره فى الآخرة. والاوامر والنواهى، والجزاء والعقاب، والمبدأ الاسلامى الشهير : الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .. كل ذلك لا يمكن ان يفهم الا على ضوء الآية الكريمة ((انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ...)). الامانة تعنى المسؤولية . أن ما يميز الانسان عن الجماد هو انه يتحمل أمانة اى مسؤوليه، الامانة التى تجعله يضع تاريخه بنفسه ، فى حين ان الجمادات والحيوانات لا تاريخ لها لانها لا امانه لديها ، اى لا مسؤوليه عليها .

نعم قد يعترض بعض الناس بأن التفسير المادى الجدلى للتاريخ يقتضى القول بقانون عام تسرى وفقه الاحداث التاريخية ، وهذا فى نظرهم لا يتفق مع القول بارادة الله . ولكن هؤلاء ينسون ان ارادة الله فى هذا المجال تعنى ((سنة الله التى خلت من قبل)) اى وجود قانون ونظام أقرهما الله تجرى وفقهما الامور فى هذه الحياة الدنيا . والقرآن لا يخصص هذا القانون أو السنة الالهية لا بالجانب الجغرافى الطبيعى ولا بالجانب الاقتصادى ولا بالجانب الروحى. لقد ترك الباب مفتوحا للمسلمين ليجتهدوا فى فهم سنة الله هذه . ولا حرج عليهم ان فهموها على هذا الشكل أو ذاك ، لان الامر يتعلق بقصد الله ، ونحن كما يقول الاصوليون لا نعرف حكمة الله ولا قصده الا معرفة ظنية تتطور بتطور فهمنا وينمو معرفتنا . وهذا هو أساس الاجتهاد الذى يعتبر احد مصادر التشريع الاسلامى .

ومن من المسلمين من لا يفسر الخلاف الذين حدث بعد وفاة الرسول

حول من سيتولى خلافته بالنزاع بين الانصار والمهاجرين ؟ ومن منهم لا يفسر تاريخ الاسلام بعد مقتل عثمان بالنزاع بين الاحزاب والفرق السياسية ؟ الم يربط الغزالى الصراع الاجتماعى والعقائدى بالعصبية ؟ ألم يجعل أساس الامة والخلافة العصبية والشوكة ؟ وابن خلدون الفقيه المالكى والمفكر الاشعرى ألم يتصور فلسفة مادية للتاريخ ؟ الم يقل بقانون — أو قوانين — تتحكم فى سير التاريخ عبر عنه بـ « طبائع العمران » « طبائع تخصه فى ذاته »، الم يقل كغيره من الاشاعرة بـ « مستقر العادة » وهو يعنى بها أن الكيفية التى أجرى الله بها امور الطبيعة والتاريخ قد استقرت وأصبحت عبارة عن قانون عام بعد انتهاء المعجزات والرسالات السماوية (2)؟ وابو ذر الغفارى الم يستنهض الفقراء لاخذ حقهم من الاغنياء ؟ ألم يثر على الحكام لانهم يستغلون الفقراء باسم الخلافة والدين ؟ ولنلتفت قريبا منا ، ولنقرأ هذا التفسير المادى التاريخى لادق فترة من فترات التاريخ الاسلامى ، للداعية الاسلامية ، جمال الدين الافغانى ، يقول : « فى زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية فى الامة تغيرا محسوسا ، وأشد ما كان منها ظهورا فى سيرة وسير العمال والامراء وذوى القربى من الخليفة وارباب الثروة بصورة صار معها الحس بوجود طبقة تدعى أمراء وطبقة اشراف وأخرى اهل ثروة وثراء وبذخ ، وانفصل عن تلك الطبقة العمال (= الولاة) وأبناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من ارباب الحمية والسابقة فى تأسيس الملك الاسلامى وفتوحاته ونشر الدعوة ، وصار يعوزهم المال الذى يتطلبه طراز الحياة والذى أحدثته الحضارة الاسلامية ، اذ كانوا مع جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين الى العمال ورجال الدولة . وقد فشت المزة والاثرة والاستطاعة وتوفرت مهيئات الترف فى حاشية الامراء وأهل عصبيتهم ، وفى العمال وبمن استعملوه وولوه من الاعمال .. الخ . فنتج عن مجموع ذلك تلك المظاهر التى

---

(2) لمزيد من التفاصيل حول نظرية ابن خلدون فى التاريخ الاسلامى أنظر كتابنا : العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية فى التاريخ الاسلامى .

احدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين فى المسلمين تكون طبقة اخرى اخذت تتحسس بشىء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص ومن سيرتـــى الخليفة الاول والثانى ابى بكر وعمر ، وكان أول من تنبه لهذا الخطر الذى يتهدد الملك والجامعة الاسلامية الصحابى الجليل ابو ذر الغفارى » (3) فهل احس جمال الدين الافغانى باى حرج عندما فسر ادق فترة من التاريخ الاسلامى بصراع الطبقات ، الصراع بين الفقراء والاغنياء ؟

* • *

لقد كان لابد من هذا الاستطراد لان الحديث عن التاريخ والفلسفة سيظل حديثا فارغا مجردا ما لم نربطه بواقعنا ، باهتماماتنا وتطلعاتنا . ان العلاقة بين التاريخ والفلسفة تطرح اليوم بالنسبة الينا العلاقة بين تراثنا وفلسفة العصر الذى نعيش فيه ، وبالتالى مشكل الاصالة والمعاصرة. ان الاسلام كعقيدة وشريعة يشكل مقوما اساسيا لوجودنا وعنصرا اساسيا فى هويتنا القومية . وهذا واقع لا يجوز تجاهله او انكاره او التغاضى عنه والا كنا حالمين نبنى القصور فى الهواء . والموقف العلمى يتطلب الاعتراف بالواقع كما هو والانطلاق منه . انه لابد من تغيير الواقع الراهن من اجل واقع افضل . ولكن تغيير ، اى واقع ، طبيعيا كان او اجتماعيا او فكريا، لا يتم الا بالانطلاق من هذا الواقع نفسه ، بالاحتفاظ بـــه ونفيه فى آن واحد ، بتحقيق ممكناته وفتح المجال لظهور ممكنات جديدة . ان مجتمعنا مطالب بالتطور والتقدم ، ولكنه لن يتطور ولن يتقدم الا من داخله . نحن مطالبون بخلق ثقافة جديدة ، ولكن الثقافة لا تستورد كما تستورد البضائع الاجنبية ، بل تنبت من احضان الثقافة القديمة والتلاقح مع ثقافة العصر ، وكما قال اوكست كونت : ان العقائد لا تموت بمجرد شن هجوم عليها ، وانما تموت العقائد عندما تبرهن عن عدم صلاحيتها .

(3) الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى ، جمع محمد عمارة ص 421 .

يصدق هذا على التراث كما يصدق على النظريات والفلسفات المعاصرة بما فيها الماركسية نفسها . وستموت الماركسية يوم تتجمد وتتقوقع ، ولم يمت الاسلام كعقيدة وشريعة لانه برهن خلال تاريخه المديد عن قدرتــه على التفتح والتعامل مع الافكار الجديدة حتى ولو كانت أجنبية عنه . اننا نوجد اليوم ، ونحن نواجه الفكر الاوروبى الحديث ، فى مثل الوضعية التى وجد فيها أجدادنا أمام الفكر اليونانى وثقافة الحضارات القديمة . ولقد استطاعت الحضارة العربية أن تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة دون أن تفقد هويتها . ونحن مطالبون اليوم باعادة الكرة مــن جديــد ، اى ببناء حضارة جديدة ، حضارة العرب فى المستقبل . نحن مطالبون بتاسيس تاريخ جديد ، فلابد اذن مــن رؤيــة جديدة لحاضرنا وماضينا تحت توجيه مستقبلنا المنشود .

لابد من رؤية صحيحة للانسان . والفلسفة الصحيحة هى التى تحمل موضوع رؤيتها هذه ، الانسان الواقعى المشخص . الانسان ابن آدام المخلوق من تراب اى من المادة ، الانسان التاريخى الذى يقتل اخاه كما قتل قابيل اخاه هابيل حسدا ، وهو بذلك ((كما قتل الناس جميعا)) والذى ينقذ اخاه وهو بذلك ((كانما أحيى الناس جميعا)) ، الانسان المسؤول عن اعماله ، الانسان الذى يصنع تاريخه من خلال كفاحه من اجل قوت يومه ، ومن خلال علاقات الانتاج التى يقيمها مع غيره من بنى جنسه . والتاريخ محاولة عامية لفهم الحياة الجماعية لبنى الانسان فى الماضى وتقديم صورة عنها اقرب ما تكون الى الحقيقة والواقع . فهل يمكن فهم احداث الماضى البشرى ، بل هل يمكن تصورها ، ولو بشكل اولى ، بدون نظرة فلسفية ، صحيحة أو مضببة ؟ انه بدون تصور معين للانسان وعلاقاته مع الطبيعة والمجتمع لا يمكن اعادة بناء التاريخ كماض ، ولا بناء التاريخ كمستقبل . وها هنا ينقسم الناس فريقين : فريق يحاول ان يطمس معالم النضال الذى خاضته الشعوب ضد مستغليها لانه يخشى على مصالحه من الدروس النضالية فى الماضى ، وفريق يحاول ان يبرز معالم هذا النضال نفسه ربطا لنضال الحاضر بنضال الماضى فى اتجاه المستقبل،

فى اتجاه التقدم والتحرر . ومن هنا كان التاريخ الذى يكتبه المؤرخ والفلسفة التى يتضمنها ضرورة هو نفسه «صراع طبقى على الصعيد النظرى» . واذا اضفنا الى ذلك ان الوثائق والنصوص التى يعتمد عليها المؤرخ فى عمله تحمل هى الاخرى ايديولوجية واضعيها وتعكس الصراع الطبقى فى عصرهم ، امكن القول : ان التاريخ المكتوب هو الملتقى الايديولوجى للصراع الطبقى ماضيا وحاضرا . ولذلك كان التاريخ — المكتوب — سلاحا ايديولوجيا فى يد الطبقات المستغلة المسيطرة .

يكفى دليلا على ذلك ما نشاهده اليوم . ويكفى دليلا على ذلك حرص الدول فى مختلف العصور على توظيف مؤرخين رسميين لكتابة تاريخها . ومجتمعنا العربى الاسلامى لم يشذ ، ولا يشذ عن ذلك . فمعظم المؤرخين كانوا موظفين او اعضاء فى حاشية الدولة . وكثير منهم كان يشعر انه لا يكتب التاريخ كما هو ، بل كما يريده — او على الاقل يرضى عنه — حكام العصر . سئل المؤرخ الرسمى للدولة البويهية ابراهيم الصابئ، اثناء كتابته لتاريخ بنى بويه ، سئل عما يفعل فقال : «اباطيل انمقها واكاذيب الفقها» . وبطبيعة الحال لم يكن جميع المؤرخين يكذبون على الناس بهذا الشكل ، بل لعل اكثرهم كان يعتقد انه يكتب «الحقيقة»، وهو فى ذلك متأثر بايديولوجيا معينة ، ايديولوجية الطبقة الحاكمة التى يعتقد — صادقا مع نفسه — انها تمثل وجهة النظر «الحقيقية» .

التاريخ — المكتوب — ايديولوجيا . وهو لا يمكن ان يكون الا كذلك. ان كتابة التاريخ بدأت — وتبدأ دوما — مع قيام الدولة ، اى مع انقسام المجتمع الى طبقة حاكمة واخرى محكومة . ونحن اليوم نقول ان الشعوب البدائية لا تاريخ لها ، فقط لانه لا دولة لها . والمجتمع العربى فى الجاهلية لم يكن له تاريخ مكتوب لانه كان مجتمعا بدون دولة . ان التاريخ عند العرب يبدأ مع الاسلام ، اى مع قيام الدولة الاسلامية التى بدأ تشييدها بعد الهجرة النبوية الى المدينة . اما ما قبل الاسلام فكان جاهلية ، اى ما قبل التاريخ.

يبدأ التاريخ كأحداث مـــع قيام الدولـــة ، ويبدأ التاريخ كمعرفة مع قيام الدولة أيضا . والدولة تنشأ بانقسام المجتمع الى حاكمين ومحكومين، فهى تعبير متشخص عن الصراع الطبقى . والتاريخ المكتوب تعبير ايديولوجى عن هذا الصراع نفسه . التاريخ أساسا ايديولوجيا ، وهو لا يتحول الى علم الا بالتحليل العلمى لهذه الايديولوجيا . والتحليل العلمى للايديولوجيا يتطلب ايديولوجيا علمية ، أى فلسفة صحيحة ، والا كان تحليـــلا ايديولوجيا للايديولوجيا ، أى ايديولوجيـــا مركبـــة مزيفـــة . فمـــن اين يستقى المؤرخ الفلسفة الصحيحة التى تمكنه من فهم علمى للتاريخ ، من كتابة التاريخ العلمـــى ؟

الفلسفة الصحيحة تستقى من التاريخ نفسه ، لا من خارجه . مثلما أن الفيزياء الصحيحة تستقى من الطبيعه نفسها لا من خارجها . قد تقولون: ان ههنا دورا : التاريخ العلمى يتوقف على الفلسفة الصحيحة، والفلسفة الصحيحة مصدرها التاريخ نفسه! والواقع ان المسالة ليست مسالة دور، بل هى مسالة فهم جدلى لطبيعه المعرفة . نحن لا نعرف الاشياء معرفة قبلية ، بل بالاحتكاك بها والدخول معها فى علاقات . فبواسطة هذا الاحتكاك وهذه العلاقات بين الذات والموضوع يتشكل الفكر وينمو . وبواسطـــة الفكر نفسه ، خلال تشكله نموه، نبنى علاقاتنا بالاشياء بناء موضوعيا، أى ننشىء علما. بواسطة الموضوع تبنى الذات نفسها لتعود هى لبناء الموضوع من جديد ، وهكذا دواليك . وبالمثل فمن خلال التاريخ — التاريخ كأحداث والتاريخ كمعرفة — ننشىء لانفسنا فلسفة ، أى رؤية معينة ، ثم نعود لاعادة بناء التاريخ على ضوء هذه الفلسفة .

والمسالة الاساسية هى : هل هذه الفلسفة واعية أم غير واعية ؟ الفلسفة الواعية لاتنشا بمجرد تامل الوعى لذاته ومنتجاته ، بل تنشا بالممارسة العلمية للحياة ، والممارسة النظرية لمشاكل الحياة . يقول ماركس : ((ان مسالة معرفة ما اذا كان للفكر الانسانى صفة الحقيقـــة الموضوعية ليست مسالة نظرية ، بل هى مسالة عملية . ففى الممارسه

ينبغى للانسان أن يقيم الدليل على حقيقة فكره أى على واقعه وقوته ودقته وشموله)) . وبالنسبة المعرفة التاريخية يجب أن نضيف : أن الكيفية التى يمارس بها المؤرخ الحياة ، والطبقة التى ينتمى اليها — اجتماعيا او فكريا — هى التى تحدد نوع ((الحقيقة الموضوعية)) التى ستخلصها من الحياة . ان هذا يعنى أن الوعى بالتاريخ يبدأ وينطلق من وعى الحاضر ، ليس فقط لان ((الماضى اشبه بالآتى من الماء بالماء)) كما يقول ابن خلدون ، بل ايضا لان رؤية الحاضر هى التى تحدد — فى الغالب — رؤية الماضى ، وفهم الحاضر هو مفتاح فهم الماضى .

لقد مارس ماركس الحياة الاجتماعية فى عصره بكل ابعادها ممارسة نضالية فمكنه ذلك من اعطاء ((الحلم الالمانى)) معناه المشخص ، من تحليل بنية المجتمع الراسمالى فى عصره واكتشاف قوانين تركيبها وقوانين تطورها ، اى اكتسب وعيا صحيحا مكنه من النظر الى التاريخ نظرة علمية . ومثل ذلك فعل ابن خلدون قبله بقرون . لقد عاش معترك الحياة فى عصره ، فتعرف على دقائق مجتمعه واكتشف قوانين تركيبه وتطوره — بالقدر الذى كان يسمح به تقدم المعرفة البشرية آنئذ — فمكنه ذلك من اكتساب رؤية جديدة للتاريخ الاسلامى ، رؤية علمية اصيلة ، قوامها أن ((للعمران طبائع فى أحواله ترجع اليها الاخبار وتحمل عليها الروايات والآثار)) و((ان الحوادث فى عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الافعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع فى مستقر العادة ، وعنها يتم كونها)) . اما المبدأ المفسر ، فى هذه الرؤية الخلدونية العلمية الاصيلة ، للتاريخ البشرى ، فهو ((ان اختلاف الاجيال فى احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش)) . لقد نظر ابن خلدون الى التاريخ لا بوصفه أحداثا ووقائع تتوالى عبر الزمن ، دون قانون يضبطها وأسباب تحركها ، بل نظر الى التاريخ جملة على انه تاريخ صراع تتحكم فيه وتوجهه قوانين موضوعية ، اجتماعية وسياسية واقتصادية وطبيعية سماها بـ ((طبائع العمران)) . ولذلك اكد بقوة ان

« صاحب هذا الفن ـــ اى التاريخ ـــ يحتاج الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق او بون ما بينهما من خلاف وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها واسباب حدوثها ، ودواعي كونها ، وأحوال القائمين بها واخبارهم ، حتى يكون مستوعبا لاسباب كل حادث ، واقفا على اصول كل خبر . وحينئذ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول » (4) .

هذا التصور الجديد للتاريخ كـ « نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك اصيل في الحكمة (= في الفلسفة) عريق ، وجدير بان يعد في علومها وخليق »، اقول : هذا التصور الجديد للتاريخ كمعرفة علمية ، وللتاريخ كصراع من اجل السلطة بين فئات اجتماعية تختلف باختلاف « نحلتها من المعاش » اى باختلاف طريقة انتاجها واسلوب عيشها ، ما كان ليكتسبه ابن خلدون لو لا ممارسته الفعلية للتاريخ الواقعي اى انخراطه بعنف في الحياة الاجتماعية الواقعية المشخصة قصد تغييرها ، لا الانسياق معها والاندماج فيها . ونحن لا يهمنا هنا نوع التغيير الذى كان ابن خلدون يريد احداثه ، وان كان نقده الشديد لحياة الترف والبذخ واتهامها مرارا « بانها تفسد العمران » قد يكون ذا دلالة ما في هذا الصدد . المهم بالنسبة الينا هو ان النظرة الفلسفية الواعية التي نظر بها ابن خلدون الى التاريخ قد استقاها بالممارسة ومن خلال الممارسة ، اى من التاريخ نفسه ، التاريخ الذى كان يعيش فيه ويشارك في صنعه . ومثل ذلك فعل ماركس ، مع الاخذ بعين الاعبار اختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية .

---

(4) انظر كتابنا عن ابن خلدون : « الدولة والعصبية : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي » دار الثقافة ـــ الدار البيضاء .

واذا كنا نربط اليوم بين ابن خلدون وماركس ، فما ذلك الا لان الماركسية ما زالت تشكل فلسفة العصر ، الفلسفة التى لم تتجاوز بعد ، ولان النظرة الخلدونية للتاريخ الاسلامى ما زالت تعبر عن جانب هام من حقيقة هذا التاريخ ، ، ولانها لم تتجاوز بعد فى المناخ الثقافى العربى الاسلامى . ان هذا الربط يشكل فى نظرنا شكلا من اشكال الربط بين تراثنا والفكر المعاصر ، بين الاصالة والمعاصرة. ولكن هذا الربط سيبقى ميكانيكيا وسطحيا ما لم نقم بدمج التراث فى ثقافة العصر ، وثقافة العصر فى التراث . نقصد بذلك التعامل مع ثقافة العصر بوصفنا شخصية لهـا منظومتها المرجعية الخاصة تستند اليها بوعى وتعدلها بوعى ، والتعامل مع التراث ، كاشخاص معاصرين مسلحين بثقافة العصر . التراث سيظل جثة هامدة ان لم تكن هناك مباضع علمية تقوم بتشريحها ، والمباضـع العلمية ستتشوه الجثة ان لم تمسك بها أيد وطنية واعية . ان الممارسة النظرية الواعية للتراث ولثقافة العصر معا ، والممارسة العملية للحياة النضالية التى تخوضها شعوبنا من أجل الازدهار والتقدم ، هما السبيل الوحيد لخلق ثقافة وطنية صحيحة شعبية ومستقبلية ، ثقافه يصنعها التاريخ وتصنع التاريخ ، ثقافة أصيلة ومعاصرة معا .

* • *

نحن نعيش اليـوم صراعا ايديولوجيا حادا يستغل فيـه التاريخ والتراث ابشع استغلال من طرف القوات الرجعية والمستغلة . وأنتـم كمدرسين للتاريخ ، اى كمروجين لـ « اخطر العقاقير التى استحضرتها كيماء العقل » ـ كما يقول بول فاليرى ، مطالبون بفحص « عقاقيركم »، فاما أن تصنعوا منها قوى محركة للاجيال الصاعدة فى معركتها من اجل التقدم والانعتاق ، واما أن تبثوهـا سموما قاتلة ، من حيث تشعرون او لا تشعرون . ان اعظم مسؤولية تاريخية هى تلك التى يتحملها كاتب التاريخ ومدرس التاريخ .

حول نظرية الايديولوجية عند ألتوسير

عبد الرزاق الـدواى

سنأحاول فى هذا العرض السريع تقديم نظرة ملخصة عن مفهوم الايديولوجيا عند ألتوسير محللا العناصر التالية :

1 ـ الايديولوجيا ممارسة اجتماعيـــة :

يعتبر التوسير ـــ ومدرسته ـــ نظرية الايديولوجية المحللة فى كتاب **الايديولوجيا الالمانية** ، نظرية غير « ماركسية » لانها تقوم بصفة اساسية على علاقة الانعكاس المقلوبة بين البنية العليا والبنية السفلى ، وعلى الوعى « الوهمى » او « الزائف » وعلى التقابل بين الحقيقة والكذب . أن ماركس وانجلز اعتبرا الايديولوجيا ـــ فى **الايديولوجيا الالمانية** ـــ عقلنة (Rationalisation)لشروط الوجـــود الاقتصادية والسياســـة، وتبريرا لهذه الشروط . ويصف التوسير هذا التصور بأنه وضعى وتاريخانى .

يقول التوسير : « نمطينا **الايديولوجيا الالمانية** فعلا ، بعد **مخطوطات 1844** ، نظرية ضمنية للايديولوجيـــا . ولكن هذه النظريـــة ليست ماركسية » (1) أن النظرية الماركسية « السليمة » عن الايديولوجيا ، هى تلك التى اعتقد التوسير انه عرضها فى مختلف مؤلفاته ، لانها تختلف » ... جذريا عن الاطروحة الوضعية والتاريخانية التى اتت بها الايديولوجيا

(1) التوسير ، « الايديولوجيا الدولة الايديولوجيا » مجلة « الفكر » الفرنسية ، عدد 151 ، 1970 ، ص 22 .

الالمانية (2) . فما هى اذن مظاهر الجدة « الجذرية » التى أتت بهـا نظرية التوسير ؟ انها فى ايجاز :

1 ــ اعتبار الايديولوجيا ممارسة اجتماعية ،

2 ــ وانها علاقة خيالية للناس بشروط وجودهم الاجتماعى ،

3 ــ وانها خالـدة

4 ــ وأنها من حيث وظيفتها ، تمترف بالواقع وتتجاهله فى نفس الوقت

ماذا يعنى التوسير بمفهوم الممارسه(Pratique) ؟ يقصد به بصفة عامة كل عمليه لتحويل ماده أولية معينة الى انتاج معين ، بواسطه عمل انساني معين ، وباستعمال ادوات انتاج معينة (راجع **دفاعا عن ماركس**، ص 167) . ويجب اعتبار الايديولوجيا مستوى خاصا للعمل والممارسة بالمعني السابق لا يختلف عن باقى مستويات الممارسة الاجتماعيه الاخرى. لان اعتبار الايديولوجيا ممارسه هو الشرط الذى لا غنى عنه لكـل نظرية فى الايديولوجيا ذلك لان كل ايديولوجيا ، دينية كانت أم سياسية أم اخلاقية ... تحول موضوعها أى « وعى الناس » .

ويعرف التوسير الايديولوجيا كممارسة موضوعها « تحويل »، وعى الناس بأنها « ... نسق ــ يملك دقة ومنطقا خاصا ــ من التمثـلات (أخيلة ، أساطير ، أفكار ، تصورات) ، له وجود خاص ، وله دور تاريخى فى مجتمع مـا ... » (3) .

2 ــ الايديولوجيا علاقة خيالية بشروط الوجود الاجتماعى :

لا يعبر الناس ، حسب التوسير ، من خلال الايديولوجيا ، مباشرة عن ظروف وجودهم المادى ، بل يعبرون عن الكيفية التى يحيون بها هذه العلاقة . هناك اذن علاقة واقعية تربط الناس بظروف وجودهم المادى، وهناك علاقة اخرى خيالية تتحقق فى مستوى الايديولوجيا ، بواسطتها

(2) نفس المصدر ، ص 23 .
(3) التوسير ، **دفاعا عن ماركس** ، النص الفرنسى ص 168 .

يحيا الناس العلاقة الاولى : أى ان الايديولوجيا تحول « وعى » الناس بواقعهم الي وعى « خيالى » . يقول ألتوسير فى هذا الصدد : « لا تمثل الايديولوجيا فى تشويهها الخيالى علاقات الانتاج القائمة والعلاقات الاخرى المشتقه منها ، ولكنها تمثل قبل كل شيء العلاقة الخياليه للافراد بعلاقات الانتاج . ليست الايديولوجيا تمثلا لنظام العلاقات الواقعيه التي تهيمن على وجود الناس ، بل تمثل العلاقه الخياليه لهؤلاء الناس بالعلاقات الواقعيه التي يحيونها » (4) .

توجد فى الايديولوجيا علاقة الناس الواقعية بعالمهم مختلطة مع علاقتهم الخياليه بهذا العالم . وتعبر هذه العلاقه الخياليه اما عن امل فى المستقبل او تكيف مــع الحاضر ، أو حنين الي الماضى ، ويظهر هذا التعبير فى شكل انســاق فكريه ثوريه او محافظه او اصلاحيه . ان الايديولوجيا ، كعلاقه خياليه بالعالم ، تعبر عن اراده وطموح انسانى اكثر مما تصف واقعا معينا ، وتلك خاصيه تجعل منها ممارسه فعاله « ثورى او تغير علاقه الناس بظروف وجودهم ، من خلال هذه العلاقة الخياليه ذاتها » (5) .

ويحيا الناس ايديولوجياتهم ، كعلاقة خيالية ونسق من التمثلات، غالبا بكيفيه لا واعيه حتى عندما تظهر فى صور واعيه ، ان الايديولوجيا « ... بنيات تفرض على الاغلبية من الناس بدون ان تمر بوعيهم » (6).

3 ـ الايديولوجيا « خالــدة » :

ومــن الواضح انه لا يمكن اطلاقا ـ تبعا لنظرية التوسير ـ ارجاع عالم الايديولوجيا الخيالى ، الى اشكالية الاستلاب او الوعى الزائف ، لانــه عالم ضرورى و« خالد » ، تحدث فيه كل ممارسات الانسان ، ويوجد فى كل المجتمعات ، طبقية كانت أم غير طبقية ، فكأن

(4) التوسير ، « الايديولوجيا وأجهزة ... » ص 25 .
(5) التوسير ، **دفاعا عن ماركس** ، ص. 241
(6) نفس المصدر ، ص. 239 .

الانسان حسب التوسير ، حيوان « ايديولوجى » تطبع الايديولوجيا كل أفعاله وممارسته ومواقفه .

يقول التوسير : « ان الايديولوجيا خالدة ، تماما كما هو الامر بالنسبة للا شعور عند فرويد » (7) . وباعتبارها كذلك فلا تخلو اى ممارسة اجتماعية منها . انها خالدة وفعالة فى نفس الوقت ، وهذا ما يجعل كل تحليل للواقع مشتملا على « قدر » من الايديولوجيا . فاذا لم يكن ممكنا تحليل الواقع بواسطة الايديولوجيا ، فكذلك يستحيل تحليله بمحو الايديولوجيا نهائيا ، أن الايديولوجيا توجد فى نفس الوقت كعنصر مكون للواقع وكظاهرة للتحليل .

ولا يعني اى تحــول اجتماعــى ولا أية ثورة « الخروج » من الايديولوجيا نهائيا ، أن التحولات الاجتماعية تتضمن فقط الخروج من أيديولوجيا معينة ، والدخول فى ايديولوجيا أخرى . ويهدف التوسير من اثبات هذه الخاصية قبل كل شيء إلى تفسير « ميكانزم » الايديولوجيا بدلا من اعتبارها مجرد تشويه للواقع ، فاذا كانت الايديولوجيا خالدة، واذا كان الناس يتمثلون ، فى مختلف التشكيلات الاجتماعيه ، وبكيفية ما ، المجتمع الذى يعيشون فيه ، اليس من الاجدى تفسير هذا التمثل، حتي ولو كان مشوها ؟ أليس من الافيـــد تحليل فعاليته الاجتماعية ؟ ان الامر الايجابى فى هــذه القضية هو دحض ادعاء امكانية القضاء النهائى على الايديولوجيا واستبدالها بالعلم ، اى امكانية وجود مجتمع توجد شروط الحياة المادية « شفافة » بالنسبة لافراده . ونلاحظ هنا تراجعا مهما بالنسبة لموقف التوسير السابق حول القطيعة المنهجية بين « العلم » و « الايديولوجيا » .

4 ــ وظيفــة الايديولوجيــا :

ان وظيفة الايديولوجيا العملية ــ الاجتماعية تطغى على وظيفتها

(7) التوسير ، « الايديولوجيا واجهزة ... » ص. 23 .

النظرية والمعرفية . اين تتجلى مظاهر هذه الوظيفة ؟ انها تقوم فى مظهرين رئيسيين هما : **الاعتراف بالواقع وتجاهله فى نفس الوقت .** الايديولوجيا كما يقول التوسير هى اعتراف بالواقع وتجاهله . انها اعتراف بالواقع ، لانها ليست انتاجا خياليا محضا انها متصلة دائما بشروط وجود الناس. الايديولوجيا متاصلة فى الواقع ، ترجع اليــه دائما ، انها تحقق كيفية ما لادراك هذا الواقع ، وتعطى بذلك **امكانية عملية** للتدخل وللتأثير فى هذا الواقع .

ولكن يوجد ايضا الى جانب مظهـــر الاعتراف بالواقع ، مظهر تجاهل هذا الواقع . فالايديولوجيا لا تدرك الواقع الا لكي تمثله فى اطار خاص يساير مطامحها الخاصة او الاصلاحيه او الثوريه ، لا تعرف الواقع الا لكي « تتعرف » فيه على مطامحها ومقاصدها ، ولا تتعرف على هذه المقاصد الا اذا **وجدت** فى الواقع **ما يجسمها ويشخصها .**

وبهذه الخاصية توجد الايديولوجيا اما **متقدمة** أو **متاخرة** عــن شروط الوجود الواقعيه ، ومعنى هذا انها توجد دائما « متـوهـه » للواقع ان « الاعتراف والتجاهل هو الطابع المتـوه لكل ايديولوجيا ». أين تتجلى خاصية الاعتراف والتجاهل فى الايديولوجيا البورجوازيه التى يبدو ان كل تحليلات التوسير مركزة عليها ؟ ان الايديولوجيا البورجوازية تعترف وتتجاهل فى نفس الوقت الصراع الطبقى ، انها تعمل دائما على طمس مستمر لاستغلال قوة العمل .

بقى ان نتساءل الآن — ونحن نتحدث عن وظيفة الايديولوجيا — عن الاختلاف « الجذرى » بين المعنى المادى — التاريخى والمعنى الذى يعطيه التوسير . اليست علاقة الناس « الخيالية » بظروف وجودهم، وكون الايديولوجيا بنية تفرض على الناس ولا تمر بوعيهم ، اليست خاصية الاعتراف والتجاهــل بالواقع ، اليست كــل هذه مظاهر لما سميناه بالاستلاب الايديولوجى ؟ حقا ان التوسير لا يستعمل كلمـــة « استلاب » ولكن هذا لا يمنع انه يحلل نفس المظاهر بالفاظ اخرى.

ولا يخفى التوسير أن من بين التأويلات المحتملة جداً لنظريته فى الايديولوجيا اعتبار « ... أن سبب الاستلاب فى هذا العالم الخيالى (عالم الايديولوجيا) لتمثل شروط الوجود الانسانى هو الاستلاب المادى السائد فى شروط وجود الناس أنفسهم » (8) . ولكنه يتلافى مع ذلك الحديث عن الاستلاب . وربما كان ما يبرر هذا الضعف فى نظريته هو احتياطه وحذره من ان يعتقد أن مظهر « الاعتراف والتجاهل » هو خاصية لايديولوجيا معينة ، بينما هو فى نظره — خاصية **لكل ايديولوجيا على الاطلاق** ، حتى ولو كانت ايديولوجيا مجتمع « غير » طبقى .

لقد عمم التوسير على كل ايديولوجيا نتائج استقاها من تحليله للايديولوجيا البورجوازية ، وهذا جانب ضعف آخر فى نظريته . لقد ركز كل تحليلاته على الايديولوجيا البورجوازية ، التى تعد عناصرها مكونة ووظيفتها نسبيا واضحة ، وقد اتخذ من « النتائج » التى توصل اليها **نماذج** عممها على كل ايديولوجيا ممكنة ، الشىء الذى يعد الى حد ما تعسفا . فهل تنطبق هذه النتائج مثلا على الايديولوجيا *البروليتاريا*، التى يقول هو نفسه بأنها ترتكز على العلم ؟ وقد لاحظ هذا الضعف أتباع التوسير أنفسهم ، فهذا أحدهم يقول عن هذه النظرية « ... انها تعميم يوحد ويطابق الايديولوجيا بصفة عامة ، مع الايديولوجيا البورجوازية ، ويفسر كل تشويه ايديولوجى دائما بالقياس الى الايديولوجيا البورجوازية » (9) .

5 — الصراع الايديولوجى و« نهاية » الايديولوجيات :

ان الايديولوجيا السائدة هى ايديولوجيا الطبقة السائدة ، هذه مقولة ماركسية معروفة . كيف يؤولها التوسير ؟ يقول بأن الطبقة السائدة لا تستعمل وتنشر ايديولوجيتها عن وعى تام بمضمونها

(8) التوسير ، « الايديولوجيا واجهزة ... » ، ص. 24 .
9) S. Karsz, Théorie et Politique, op. cit. p. 232.

« الايديولوجى » فهى تحياها وتؤمن بها فى نفس الوقت الذى تنشرها وتحارب بها ايديولوجيات الطبقات المضطهدة .

ان سيطرة ايديولوجيا طبقـــة معينة تتحقق داخل مجال صراع ايديولوجى . ففى المجتمع الطبقى يوجد صراع طبقى ملموس يظهر فى ميدان علاقات الانتاج كما ينعكس فى الميدان الايديولوجى . ويمكن ان نميز فى الصراع الطبقى الايديولوجى بين ايديولوجيا مسيطرة وايديولوجيا مضطهدة تقاوم وتسعى لفرض سيطرتها ، أو بين ما يسميه التوسير الاتجاه الايديولوجى المسيطر والاتجاه الايديولوجى المضطهد . ويفرض الاتجاه الايديولوجى المسيطر داخل صراع طبقى مستمر نفوذه مـــن خلال الجهاز القمعى للدولة ومن خلال جهازها الايديولوجى (الصحافة ، المؤسسات التعليمية والدينية) . يقول التوسير : « ان ما يميز أجهزة الدولة الايديولوجية عن جهازها القمعى هو ان الجهاز الاخير « يسير ويعمل بواسطـــة العنف » بينما تسير اجهـــزة الدولة الايديولوجيـــة بواسطة الايديولوجيا .

هل يمكن أن نستنتج من علاقة الصراع الطبقى بالصراع الايديولوجى أن الايديولوجيا ستختفى يوما عندما تخف حدة الصراع الطبقى تدريجيا ، اى عندما يصبح المجتمع غير طبقى ؟ ونلقى السؤال فى صيغة اخرى : اذا كانت الماركسية توكل الى الطبقه البروليتاريا مهمة تحقيق هذا المجتمع ، واذا كانت ايديولوجيا هذه الطبقة تتأسس على نظرة واقعية وعلمية للتاريخ وللتطور الاجتماعى ، فهل يمكن التكهن بأن ايديولوجيا البروليتاريا ستكون آخر شكل للايديولوجيا يعرفه المجتمع ؟

يجيب التوسير عن ذلك بأن بنية مجتمع تضم نمطا معينا للانتاج **لا يمكن ان تستغنى عن تنظيم اجتماعـــى للانتاج وبالتالى عـــن صور ايديولوجية تناسبه .**

نعم ، قد تختفــى بانتصار ايديولوجيا البروليتاريا ، ويجب ان تختفى اشكال تاريخية معينة للايديولوجيا ، خاصة تلك التى تعتبر عاملا معيقا لتطور اوسع للمجتمع . ولكن الايديولوجيا ، كتعبير متفاوت الصدق ومتطور باستمرار عن علاقة الناس بظروف وجودهم . لا يمكن ان تختفي نهائيا . انها « خالــدة » . وقــد تخف الهوة العميقة بين الايديولوجيا وواقع الممارسة الاجتماعية ولكن من المستبعد جدا تخيل اختفاء الايديولوجيا بصفة عامة .

الرباط ـ عبد الرزاق الدواى

المادية الجدلية ومفهوم التطور

عبد اللطيف الشقورى

مقدمة موجـــزة ..

فى مواجهة ظاهرة الحياة ، والكائن الحى نقف أمام هذا الانتماء الواسع للحياة من حيث أصلها الحيوانى والمادى . ففى هذه الكائنات تركيب تطورى يرتبط مع هذا الاصل الذى انحدرت جميعها منه . فكل كائن حى يحمل معه ماضيه التطورى ، وتاريخه البيولوجى اللذين هما حصيلة تعقيد فى المادة نفسها . فعندما نقول التطور فان الحركة والزمان فى هذا المفهوم مسيرة الى الامام . اذ التطور فى حد ذاته يحمل هذه الحركة التصاعدية بما فيها من طفوات وقفزات . وليس هذا مقتصرا على الانسان وحده ، بل يمتد ليشمل ظواهر الحياة فى صور الكائنات الحية المتعددة فيها ، تصنيفا ونوعا . ان وحدة التطور فى حد ذاتها نمو واستمرار جدلى لخاصيتين اساسيتين : الوراثة من جهة ، والبيئة وتنوعها من جهة اخرى . فلا يمكن استيعاب مفهوم التطور من خلال معطيات التركيب المادى لآليـــة الوراثة وتفاعلاتها الفيزيو ـ كيماوية

اذ ان هذه الآلية المعطاة لا تشكل وحدها فقط بنية العضوية ، بـــل تجسم البيئة معطى آخــر تتبلور فيه وحدة الكائن الحـــى الذى كلما تصاعدنا فى سلمه التطورى ، كلما الفينا العلاقة بين عضويته ووسطه تتزايد فى التعقيد .

ان هذا لا يعنى اننا نود طرح اشكالية التطور من خلال العلاقة بين الكائن الحى وبنية عضويته من ناحية ، وبيئته من ناحية أخـــرى فحسب . بل ان هذه الاشكالية تتداخل فى بعدها الوراثى والبيئى ، وعلى صعيد البيولوجيا فى نظريـــة العلم الحديث ، لتغـــدو اشكالا ابستمولوجيا اكثر منه اشكالا فلسفيا ا خاصة ، بعد الاضافات الفنية التى ساهمت بها البيولوجيا المجهرية Biologie moléculaire على مستوى بنية الـــ .A.D.N . فتبلور التطور فى صيغته المادية البيولوجية هو الذى قاد الى اعتبار الانسان حالة تعقيد وتشكل عضوى يوجد تركيبها لدى جميع الكائنات الحية الاخرى . بل وحتى فى المادة الجامدة . ولهذا ستغلو بعض النظريات فى دراستها لهذه العضوية فى تطورها ، حيث سيقتصر الامر على مجرد البحث عن الاسس الآلية التى تخضع فى تركيبها الى كل من الحالة الفيزيائية والكيمائية للجسم . فاذا ما اعطت البيولوجيا المجهرية هذا التنظيم الحديث للتطور ، فهل نستطيع القول بان التطور فى كل مظاهر تعقيده هو حالات ميكانيكية متعاقبة ؟

فاذا كانت « الثورة الداروينية » قـــد استطاعت تعميم ظاهرة التطور الذى ليس حالة فرديـــة ونوعية خاصة ، بل قانون شمولى لجميع الكائنات الحية وغـــير الحية ، واذا ما استطاعت بفرضياتهـــا العلمية ان تحدد وضع الانسان باعتباره نوعا ارقى يندرج فى سلـــم الانواع ، ويشترك معها فى ظاهرة جد معقدة : الحياة ، والتى ليست خلقا مباشرا ، ولا ثابتا ، بل معطيات تطور وتراكم تحقق فى اندماج المادة الحية ، فان الماركسية استطاعت بدورها ان تجيب على جـــزء اساسى فى سيرورة التطور ، مستفيدة من نتائج البيولوجيا ، وداخلة

فى جدل علمى مع نظريات متعددة فى معطياتها ، لكى تثبت فاعلية الانسان فى فلسفة Praxis عبر الخصوصية التاريخية ، الاجتماعية ــ الاقتصادية للانسان الذى ليس مقولة بيولوجية فحسب . ولهذا فعندما نقرن الماركسية بمفهوم التطور ، فنحن نرى فى ذلك بداية لتاسيس جذور التطور الحقيقى للانسان ، ومنعطفا فى تاريخ التطور نفسه . ان التحليل الذى سنحاول تقديمه كموضوع فى هذه الصفحات سيجيب على الاشكاليات الاساسية التالية :

1 ــ الى اى حد يمكن تعميم ظاهرة التطور ؟

2 ــ هل يتوقف التطور فى حدود الآليات الوراثية على مستوى التركيب الفيزيو ــ كيماوى . فى حدى الكروموزومات والجينات فى بنيــة الــ A.D.N. ؟

3 ــ ما هو التطور بالنسبة للانسان ؟ وفى اطار هذه الاشكاليات الاساسية كنت مهتما بجانب المادية الجدلية لا المادية التاريخية ، مع العلم انه لا يمكن الفصل بينهما اذا ما اخذنا الماركسية كتصور عــام للانسان والمجتمع والطبيعة . وعملية تداخل هــذه الابعاد فى النسق العام هى التى تحتم علينا بين الفينة والاخــرى استحضار الماديــة التاريخية ، لاننا هنا امام كائن حى ، وليس كائنا جامدا . ثم هناك اشكال آخر حاولت ان اجيب عنه ، وهو ايجاد نظرية بيولوجية قائمة بذاتها فى التراث المادى ــ الجدلى كما نظر له كل مــن ((انجلــز)) و((لينين)) بعد ذلك . فهل نستطيع القول بوجود نظرية بيولوجية ماركسية ؟ ام هناك تاسيسا ابستمولوجيا اوليا هو لمحات وتعليقات على اهم المكتشفات التى ظهرت آنذاك ومنها البيولوجيا . ام يمكن القول بل التاكيد على وجــود نواة لنظرية بيولوجية فى : ((جدليات الطبيعة)) لانجلز ستجد امتدادا لها فى الاتجاهات البيولوجية التطورية

كما عرفتها المدرســة السوفياتية وعلــى راسها ((ايفان ميتشورين ivan Mitchourine)) ثم ((ليستكو Lyssenko)) فيما بعد ؟

لقد ناقشت مفهوم التطور من منظورين :

1 — اولهما : وجهة نظر المادية الجدلية فى هذا المفهوم واصل الحيـــاة ؟

2 — ثانيهما : وجهة نظر البيولوجيا المحضة ، خاصة فى فرعها التخصصــى : البيولوجيــا المجهريــة Biologie moléculiare مــع J. Monod فى كتابه ((الصدفة والضرورة)) (1) .

ان مفهوم التطور على الصعيد البيولوجى لا يحمل معنى مجردا فى ذاته ، بل يمتد كمبدأ فى خصوصية المادة وتحولها الكيفى الى ظاهرة كونية تجلت فى ظهور هذا الكائن النوعى الفريد على سطح محيط هذا الكون : الانسان فمعه استحال اعطاء ضبط نهائى فى صيغ سكونية لظاهرة التطور ، تطوره الذى ليس حدودا بيولوجية ، بل ابعاد تاريخية — حضارية لاحد لتنوعها وخصوبتها .

والموضوع الذى نقدم كمحاولة للقارىء يتناول النقــط الرئيسية التاليــة :

1 — كيف فهمت الماركسية التطور ؟

2 — المادية الجدلية والاسقاط الاحيائى ؟

3 — العلاقة بين ماركس — انجلز وداروين ؟

ان مفهوم التطور ما زال يفتنى جــدلا حتى اليوم ، وهو يشكل عصب الاشكال وصميمه فى البيولوجيا ، خاصة عندما يرتبط باشكالات

1) Jacques Monod : «Le hasardet la nécessité Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne - Editions du Seuil 1970.

ابستمولوجية وفلسفية : كظاهرة الحياة وظاهرة الكائن الحى ، ومفهوم الصدفة ومفهوم الغائية ... الخ .

1 ــ كيف فهمت الماركسية التطور

تؤكد المادية الجدلية ، بادىء ذى بدء على الرابطة التى توجد بين الفلسفة وعلوم الطبيعة ، هذه الرابطة التــى يعتبرها لينين ضرورة موضوعية . فالعالم فى حدود معطياته العلمية يلزمه التمرس بالجدل الذى هو الشرط الابستمولوجى فى الحصول على خصوبة نتائج فلسفية. فالمعرفة العلمية يلزمها أن لا تقتصر على الوقوف عند موضوعها فحسب، بل يجب أن تتعمق فى التساؤل عن حدود طبيعتها ، اذ ما كانت تــود الوصول الى صيغ قوانين عامة مجردة تكون بمثابة « ميتودولوجية او استراتيجية للبحث العلمى » وعند هذه النقطة بالضبط تلتقى الفلسفة بالعلم ، عندما تتولد من طبيعتهما المعرفية نتائج اساسية ينبغى التفكر فيها والتامل عندها . ان الماديــة الجدلية فى توضيح هــذه العلاقة ، والالحاح على اهمية الجدل ، تود الوصول الى وضع ترسيمة معرفية واضحة ، لكــى يتمكن العلم من الحصول على نتائج نظرية ملموسة . والمادية الجدلية فى كل هذا الترابط والعلاقة تستحضر العامل الايديولوجى باعتبار أن التصورات والمفاهيم والافكار المعبر عنها سواء فى العلم أو الفلسفة ، هى تعبير صريح أو ضمنى لخلفيات ايديولوجية تكون فــى الغالب دفاعا عن موقف ، ولا تحمل البراءة الموضوعية المزعومة التــى تدعيها بعض النظريات او المذاهب . وفى هذا الاطار تدور اشكاليــة المواجهة على الصعيدين الفلسفى والعلمى ، فى حدود التفرقة الموجودة سلفا بين اتجاهيــن : اتجاه معرفى مثالــى ، واتجاه معرفى جدلى . واشكالية المواجهة تتصاعد بمختلف تياراتها ومؤشراتها لتتأطر كاساس موضوعى فى عملية تاسيس وتوليد المعرفــة ذاتها . تساؤل الماديــة الجدلية وبحثها عن مفهوم للتطور يضع مسبقا أسسا جديدة ينبغى

ان تستند عليها المعرفة البيولوجية فالبيولوجيا فى امس الحاجة الىفلسفة تشكل اساسا لمنطلق معرفى وميتودولوجى ، اساس ينبنى على نواة حقيقية للعلم : الديالكتيك كمقومة تحتوى على ابعاد جديدة فى التحليل والتفسير الفلسفى لمعطيات علم الحياة . اذ يختفى وراء الديالكتيك عمق مبدئى اساسه وحدة ترى فى ان ما هو فلسفى لا يصنف تحت ما هو بيولوجى بل ينتج عنه مباشرة ، حيث تبعا لهذه الوحدة الناتجة يغتنى الديالكتيك كقيمة علمية وفلسفية بخصوصية ما هو بيولوجى . ولا يقف الامر عند البيولوجيا ، بل يتجاوزه الى علوم الطبيعة الاخرى بصفة عامة . فالمادية الجدلية تبرز هنا اهمية الديالكتيك فى فهم ما هو حركى تطورى ، وفى ارتباط العام بالخاص . التطور فى عموميته، والبيولوجى فى خصوصيته . فالمعرفة العلمية والفلسفية عندما يصلان الى حدود تعميمية لابد وأن يرتبط تفسيرهما النظرى بمعرفة ما هو ملموس ، ما هو خصوصى ، حتى يتم اغنائهما . والعام والخاص يتدخلان فى التحليل والتعبير مع مفهوم العالم الذى هو جزء من وحدة معارفنا : « فالعام يستنتج اذا من الدراسة التاريخية المقارنة للمعرفة البيولوجية الملموسة والخاصة » (2) . والتاكيد هنا على أهمية دور الجدل لا تنصب على مجرد استيعابه ، بل والاهم تطبيقه ، اذ فى غياب هذا التطبيق كمنهج ، يصبح الاساس المادى للبيولوجيا ساقطا فى اشكال انحرافات ميكانيكية تعوق معرفة قوانين الحى .

ويكون « انجلز » فى كتابه « جدليات الطبيعة » سباقا لاعطاء حدس علمى بصدد مقولة الديالكتيك واهميتها فلسفيا على مستوى العلوم . فقد طرح المسألة على صعيد ابراز خاصية الجدل فى العلوم الطبيعية بصفة عامة ، وتوجه اكثر الى البيولوجيا ، حيث ارتاى فيها امتدادا ثوريا لتطور العلوم ، وكشفها المتصاعد لمقولة الديالكتيك . وقد عاصر « انجلز » بالفعل التطور الثورى لمعطيات علم البيولوجيا

---

2) Sciences Sociales (revue) N° 3 - 1974 - Académie des sciences de l'U.R.S.S. P. 99 - Moscou.

آنذاك على مستوى النظرية الخلوية ، والفيزيولوجيا ، وعلم التشريح المقارن ، ثم النظرية التطورية لداروين ، التى سيمنحها مع ماركس اهتماما خاصا . ومستفيدا من معطيات علوم عصره على صعيد علم الاحاثة والكيمياء والجيولوجيا ، حاول ان يقيم تفسيرا لاصل الحياة وتطور الكائن الحى . وهذا المفهوم للتطور ارتبط عند « انجلز » بالوحدة العضوية لحركة المادة ، اذ : « كان على العلوم الطبيعية الحديثة ان تاخذ عن الفلسفة مبدأ عدم قابلية الحركة للفناء ، فلم يعد ممكنا وجودها دون هذا المبدأ . حركة المادة التى ليست مجرد حركة ميكانيكية بسيطة، مجرد تغير فى المكان ، انها الحرارة والضوء التوتر الكهربائى والمغناطيسى ، التركيب والتحليل الكيميائيات ، الحياة ، واخيرا الوعى » (3) .

ان هذه الوحدة العضوية المادية هى التى ستوضح تعريف أصل الحياة وتطورها . فالحياة استلزمت ترابطا أوتيا مع الحركة المادية فى صيغتها البدائية البسيطة ، وهذا الترابط هو الذى هيا الصيغة الكيميائية للحركة ، حيث أن الحياة فى تطورها وأصلها تعود الى البروتينات Protéines التى كونت وأوجدت البروتوبلازما : « عندما تصبح درجة الحرارة فوق جزء هام من السطح على الاقل مستقرة بحيث لا تعود تتجاوز الحدود التى يمكن ضمنها البروتين من العيش ، وعندما تكون الشروط الكيميائية الاساسية ملائمة ، عندئذ تتشكل البروتوبلازما الحية » (4) .

والبروتين هو الذى قاد الى تشكل اول خلية : « هذه الخلية ايضا قدمت الاساس للتطور التشكلى للعالم العضوى بأجمعه » (5). وسيغدو التطور كمفهوم معرف فى اطار البيولوجيا بمثابة دراسة

(3) جدليات الطبيعة — انجلز — ص 53 .

(4) جدليات الطبيعة ، ص 48 .

(5) نفس المصدر ، ص 48 .

كيميائية للبروتينات ، ومختلف المراحل التى قطعتها المادة فى حركتها . ولكى يستمر تطور هذه الحركة المادية كان لابد من ترابط داخلى فيها يدفعها باستمرار نحو اعطاء خاصية كيفية . فتطور الكائن الحى على المستوى البيولوجى مرتبط عضويا بتطور أصل الحياة وبروز العضوية الحية كمرحلة عليا فى تطور شكل المادة الحية وحركتها ، حيث كان ميلاد هذا الكيف الجديد :

اولا : أن الحياة باعتبارها شكلا خاصا لحركة المادة ، تتميز كيفيا عن اشكال الحركة الاخرى ، وتخضع فى نفس الوقت لقوانين متميزة تبرز فيها خاصيتها الذاتية .

ثانيا : ظهور الحياة فوق سطح الارض اكتمل ضرورة حسب تطور المادة نفسها ، وذلك تبعا لقوانين محددة .

ثالثا : ان الحياة فى تطورها ليست شيئا آخر خارج هذا النمو الكيميائى الذى اكتمل من تلقاء ذاته وحيث البروتين هو الدعامة المادية . (6) .

وفى تأكيد المادية الجدلية على مفهومين أساسين : اثبات الاساس البيوكيميائى للتطورات الحيوية ، ثم الوحدة المادية للعالم ، تكون قد اعطت مفهوما علميا متلاحما لخاصية البيولوجى ، وخاصية المادى الحركى المتطور . فالاساس البيوكيميائى حاضر لدى هذه النظرية فى احلى صوره ، وحضوره كمستوى أولى هو الذى تنتظم فيه هذه المادة الحية . و« انجلز » على أصول كتابه « جدليات الطبيعة » يستحضر دوما مكتسبات العلوم الاخرى واضافتها الفنية لمفهوم التطور ، خاصة النظرية الداروينية . فهذه الاخيرة هى التى مكنته من ايجاد صيغة تأليفية لمفهوم التطور على صعيد البيولوجيا برمتها . فالتطور حسب هذه النظرية حصل كمبدأ ارتقائى من أشكال دنيا للبنية الخلوية ،

6) Sciences Sociales (revue) p. 99.

صعودا الى الاشكال العليا . ووحد هذا المبدأ أصل مشترك للعالم العضوى باكمله ، بحيث أن التطور لم يكن خاصية كمية تحمل تراكما آليا مغلقا ، بل كيف معقد سجل داخل التطور شكلا من حركة المادة، وهى فى حالة من صيرورة التحول والتغير . بفكرة تطور العالم الحى ساعد بعمق على ابراز الخاصية الكيفية للعضوية البيولوجية وحركتها التى كان ((انجلز)) يدافع عنها . فتطور العالم العضوى يؤلف محتوى هذا الشكل البيولوجى لحركة المادة وقوانين التطور ، هذه القوانين التى هى الفاعلية المحركة لحركية المادة الحية . وهذا المدلول العلمى للنظرية الداروينية لم يشد به فقط ((انجلز)) بل ولينين أيضا ((لقد جعل ((داروين)) حدا للمفهوم الذى لم يكن يرتئى فى الانواع الحيوانية والنباتية ، أى ارتباط ، سوى العرضية ، أو ((الخلق الالهى)) أو الثباتية (...) فقد كان السباق الى تأسيس البيولوجيا على أرضية علمية مبرهنا على تغير واستمرار الانواع)) (7) .

ان استفادة انجلز من العلوم التى اسلفنا هى التى ستمكنه من استخلاص هذه النتائج العميقة من حيث مدلولها : ففى كل مستويات الكائن الحى ، ابتداء من البروتين والتركيب الخلوى ، حتى تشكل النوع ، حيوانيا ونباتيا وانسانيا ، تنتظم قوانين مادية فى طبيعتها وتطورها مع الوسط المحيط فتعطينا قوانين نوعية لتطور الكائن ، تساير فى مقدارها الكمى خصوصية كيفية لا يمكن تجاوزها فى اطار المسيرة التطورية للنوع ذاته . الكائن الحى الذى فى اطار نوعه هو فى وحدة مدمجة داخل المخطط العام لما هو بيولوجى ، وحيث هذا الاخير هو جزء فى هذا الكل الكونى الشامل . ان ضرورة ابراز هذه الخاصية التعميمية لما هو بيولوجى فى مفهوم التطور قاو اليه الوضع الخاص لبيولوجيا عصره ، أى الاطار التاريخى ، الاجتماعى — الاقتصادى للمادية الجدلية . فقد كانت البيولوجيا آنذاك فى قضايا

---

(10) نقلا عن مجلة Sciences Sociales ص 101 .

خلافية ، جد بعيدة عن معالجة وتحليل ما هو جوهرى فى اشكاليـــة التطور ، والسبب فى ذلك معالجة القضايا فى اطار معرفة قاصرة يقودها منهج مثالـــى . هذا القصور النظرى والمنهجى فى مدارس البيولوجيا آنذاك لا يستطيع استيعاب مقولة المادة الجدل فى آشكالية التطور ، وقاد الى تفكيك مفهوم التطور وعلوم الطبيعة الحية فى آلية مغلقة . فكان لابد من اعطاء مبادىء ميتودولوجية للمادية الجدلية فى ارتباطها مع البيولوجيا حتى يتسنى بلورة النسق العام الذى يخالف من حيث طبيعته وتصوراته مـــا كان سائدا آنذاك . وهكذا نبثت التطوريــــــة الداروينية فى مفهوم « الاصطفاء الطبيعى » تدعم اتجاه المادية الجدلية كتفسير علمى مادى لاصول تطور الطبيعة الحية فى هذا القانـــــون الابستمولوجى عند انجلز : « آلاف من السنين تقدمت قبل أن تتهيــأ الظروف ليحدث التقدم التالى ، وينتج هذا البروتين عديم الشكل اول خلية بتكوين النواة وغشاء الخليـــة . لكن هذه الخلية ايضا قدمـــت الاساس للتطور التشكيلى للعالم العضوى بأجمعه ، وحيث سمـــح بالافتراض انطلاقا من التناظر الوظيفى الكامل للسجل المتحاتى فان أول ما تطـــور ، كانت أنواع لا تحصى من الفرطيات عديمة الخليـــــة ، والفرطيات الخلوية ...» (8) .

ومن هـــذا الاساس الخلوى ساير التمايز تطوره وانتقاله الى انواع الكائنات الاخرى . « عن الحيوانات الاولى ، تطورات ، بتمايزات اساسية ابعـــد ، الطوائف والطبقـــات ، والعائلات ، والاجناس ، والانواع العديدة للحيوانات ، اخـــيرا الفقريات ، وهى الشكل الذى بلغ فيه الجهاز العصبى تطوره الكامل وبين هذه اخيرا أيضا ، ذلك الفقرى الذى بلغت الطبيعة به وعى ذاتها — انسان » (9) . صحيح ان هناك ثغرات كما يصرح انجلز الا أنها ستمتلىء بالعلم وتطوره، وهى

---

(8) جدليات الطبيعـــة . ص 48 .

(9) جدليات الطبيعة، ص 49 .

لا تساوى شيئا أمام مجموع التطور الذى استطاعت المادية أن تضبط بكثير من أجزائه . وقد أتت المساهمة اللينينية (لينين لم يعرف كتاب جدليات الطبيعة الذى لم يطبع الا فى سنة 1925) لتؤكد على مبدأ النمو والتطور الذى لا يمكن تطبيقه بطريقة متلاحمة اذا لم يتوحد مع مبدأ مادية العالـم . والصيغة اللينية فى هـذا الصدد تؤكد هذا المبدأ : « ان المبدأ العام للتطور يجب أن يكون موحدا مترابطا ، ومشدودا بالمبدأ العام لوحدة العالم والطبيعة ، والحركة ، والمادة » .

ومعظم مذاهب التطور المثالية لا تعطى لمجرى التطور وسياقـه هذه العمومية ، بين فكـرة التطور ومادية العالم . ان هذا التحليل أعطى تفسيرا جديدا لتنظيم المادة وحركة التطور ، من وحدة كمية الى وحدة كيفية ، فأصبح البيولوجـى فى حركته أكثـر أغناء ووضوحا . فالتحول من الكيميائى الى البيولوجى فى اعطاء تنظيم جديد للمادة ، هو الصيغة التى ارتأى فيها لنين عمق اشكالية التطور : « تحـول الكيميائى الى الحى هذا بالضبط هو عمق الاشكال » (10) .

ان المادية الجدلية فى فهمها لسياق التطور وتأكيدها على الوحدة المادية فيه ، لم تعتبر هذا السياق وحيد الجانب أو الطرف ، فى بنية بيو ــ كيماوية فحسب ، أى من الخلية وتشكلها البيولوجى ، بل ارتأت فى هذا الاساس الكيميائى بخاصيته الكيفية ، وتحولاته الوراثية تشابكا مع الوسط المحيط . فتطور العضوية والوراثة ، هما : « قبل كـل شىء حفـظ نمط معـين مـن الايض ، أو التبادل الغذائـى Métabolisme » (11). بحيث أن الوحدة بين العضوية فى تطورها مـع الوسط المحيط تشكل حسب أنجلز وحدة دياليكتيكية : « نظرية التطور تظهر أن كل خطوة الى الامام ، من الخلية البسيطة الى أكثر النباتات تعقيدا ، الى الانسان ، تتم بصراع مستمر بين الوراثة والتآلف » (12).

---

(10) نقـلا عن مجلة Sciences Sociales ص 101

(11) روجيه غارودى « النظرية المادية فى المعرفة » ، مصدر الاشتراكية العلمية (10)، ترجمة ابراهيم قريط ، دار دمشق للطباعة والنشر ، بدون تاريخ ، ص 146 .

(12) انجلز ، جدليات الطبيعة ، ص 319 .

وهذا ما حاولت ان تبرهن عليه الابحاث التجريبية لمدرسة اميتشورين و((ليسنكو)) Mitchourine et Lyssenko . فقد أرتأت هذه المدرسة فـي معطيات الشروط الحياتية المحيطة بالكائن الحى سببا رئيسيا فى اضاعة خصائص ، أو التحكم فى هذه الخصائص نفسها على مستوى مجموع التفاعلات الوراثية . فسياق التطور حسب Lyssenko هو سياق كلى، يتمثل فى أن : ((الجهاز العضوى والشروط الضرورية لحياته ، تشكل كلا)) (12) . هذه الوحـــدة الخصوصية فى تحديد العضوى وجهازه الحى مع الوسط المؤثر لا نرى فيه الميكانيكية الجديدة Néo-mécanisme سوى اطلاقيـــة الصدفة على مستوى التحولات الفيزيـــو ـــ كيماوية مستمدة ذلك من احصائيات السبرنطيقا المجهرية ، ناكرة كل دلالـــة موضوعية يمكن أن يتفاعل فيها الكائن الحى مع وسطه . أن مفهوم التطور لدى المادية الجدلية يبدو فى صيغة مذهب كلياتى يحتوى التطور فيه صفة الشمول والعالمية . فالاساس الكيمياتى مشدود بتطور المادة، ابتداء من حالتها البدائية الى حالتها العضوية ، الى مرحلة الوعى فيها على مستوى الدماغ البشرى . هذا التطور الذى حاول أن يبرز خاصية الديالكتيك فى فهـــم طبيعة البيولوجـــى ، وبلورة خصائصه الماديـــة التطورية . ان البيولوجيا المجهرية التى تسعى اليـــوم الـــى تعويض المادية الجدلية ، تنطلق بدورها من نفس الاسس التى اكدتها سابقـــا الماركسية علـــى لسان ((انجلـــز)) ، التنظيم الكيميائى فى مختلـــف بنياته (14) . صحيح أن البيولوجيا المجهرية اغنت بالابحاث التجريبية والاضافات النظرية والمنهجية لاهم مكتشفات القرن العشرين ، وكشفت عن تنظيمات وتعميدات جديدة ، الا أن هذا لا يدفع الى تعويض الاسس الاولية للعلم فى المادية الجدلية . بيد ان الامر يتجاوز هذه الحدود ليدخل

(13) نقلا عن روجيه جارودى ، المرجع السابق ، ص 146 .

(14) « الحياة هى طريقة الوجود للاجسام البروتينية ، ويكمن عنصرها الاساسى فـــى التبادل « الاستقلابى Métabolisme » الدائم مع البيئة الطبيعية خارجها ، وهى تتوقف بانتهاء هذا الاستقلاب الذى يؤدى الى تحلل البروتين » انجلز ، جدليات الطبيعة ص 417 .

فى صميم مواجهة بين معرفة علمية ـ فلسفية تنهج الديالكتيك كقاعدة مادية ، ومعرفة بيولوجية ما زالت تحمل مخلفات فلسفية لكل ما هو عنصرى ديكارتى ، او افلاطونى . واقصد هنا ما سأتناوله بالتفصيل مع J. Monod فيما يسميه بالاسقاط الاحيائى لدى المادية الجدلية .

2 ـ المادية الجدلية والاسقاط الاحيائى La projection animiste (15)

ينطلق J. Monod فى كتابه ((الصدفة والضرورة)) محاولة فى الفلسفة الطبيعية للبيولوجيا المعاصرة ، وبالضبط فى فصله الثانى المعنون بـ ((Vitalismes et animismes الحيويات والاحيائيات)) متبيدا بالنظرية الانتقائية التطورية ، التى استطاعت ان تعطى نهائيا (16) التلاحم الابستمولوجى للبيولوجياء مبرزة دورها من بين علوم الطبيعة ((الموضوعية)) . وبالرغم من أنه يعاود التأكيد على ان نظرية التطور تراجعت كاساس نظرى للبيولوجيا حاليا الى الدرجة الثانية وحيث حلت محلها نظرية الرمز التكوينى La théorie du code génétique التى تشكل بالاساس العميق للبيولوجيا)) (17) ، فان معطيات التقسيم المعرفى التى سيحاول عرضها وايرادها ، وبناء نقده عليها ستتجاوز اطار التحديدات العلمية على مستوى البيولوجيا ، وتطرح مشاكل تتعلق بمجال العلوم الانسانية . فالمذهب التطورى عنده سيخرج عن نطاق التخصص ليدخل مجال الايديولوجيا ، حيث يلزمنا أن ننفى عنه منذ الاول اسبقية الحاجز الوهمى الذى يريد وضعه بين العلم والايديولوجيا، وذلك طلبا لما يسميه : ((مسلمة الموضوعية)) .

يفرق J. Monod بين مجموعتين من النظريات : النظريات الحيوية Vitalistes والنظريات الاحيائية Animistes . فالنظريات الاولى

(15) راجع ما يسميه : «La projection animiste dans le matérialisme dialectique» ص 52 من كتابه الذى سبق ذكره .

(16) ان هناك كثيرا من الصيغ الاطلاقية تتكرر عند J. Monod على طول كتابه، وهذا مناف للعلم .

(17) J. Monod ، مقدمة الكتاب

تسلم بمبدأ « تليونومى » أو توجيهى ذاتى مسبق ، له التأثير فى مجال الحياة والمادة الحية ، وهى تقيم تفرقة جذرية بين ما هو حى وما هو جامد . بينما النظريات الاحيائية تفترض وجود مبدأ « تليونومـــى » عالمى ، هو المسؤول عن تطور الكائن الحى والجامد ، فالكون فى حالته الحاضرة هو نتيجة لتطور سابق ، حصل على تنظيماته وفق هذا المبدأ التوجيهى الذى وصـــل الى الحالة الانسانية أعلـــى درجات هـــذا التنظيم . وهذه النظريات التى يسميها بالاحيائية هى لاعتبارات أكثر أهمية من النظريات الحيوية التى لم يعطها اهمية تذكر (18) . وفى اطار النظريات الحيوية يعطى تقسيما آخر من حيث المضمون ، فيرى ان هناك مجموعتين : حيويـــة ميتافيزيقية Métaphysique ويمثلها Bergson من خلال كتابه « التطور الخلاق » الذى يرى فى اتجاه مبدأ وثوب وتدفق Elen Vital وحيوية علمويـــة Vitalisme Scientiste ، التى أصحابها مـــن العلوم الطبيعيـــة M. Elsasser M. Polanzi كفيزيائيين دهشوا أمـــام ظاهرة الكائن الحى ، فحاولوا بدورهم التصدى للظاهرة من خلال صيغة ابستمولوجية ـــ فلسفية : اشكالية العلاقة بين الطبيعة الماديـــة ، والانسان كطبيعة بيولوجية .

ان اهتمام J. Monod منصب بالدرجـــة الاولى كما اسلفنا علـــى النظريات الاحيائية Animistes ، حيث أن المفاهيم الاحيائية متجذرة فى أعماق الانسان المعاصر منـــذ ظهـــور الانسان العاقـــل Homo Sapien هذه الاحيائية التى : « هى اسقاط على الطبيعة الجامدة ، لوعى تمتلكه الوظيفة التليونوسية للجهاز العصبى المركزى » (19) . فالاحيائية هنا هى بمثابـــة افتراض أولى يسقط على ظواهر الطبيعة نفس الصيـــغ التعبيرية والتحليلية ، ونفس القوانـــين التى تفسر مجمـــوع النشاط

(18) راجع صفحة 43 من كتابـــه . وأشـــير الى أن J. Monod يوضح أن هـــذه النظريات مستعملة فى حدود مفهوم خاص يختلف عن ما هو شائع .

(19) ص 49 من المرجع السابق ذكره .

الذاتي للانسان . فالاحيائية البدائية التى تعتبر أصلا ، شكلت هــذه الفرضية بكــل سذاجة ، لتغذى بها وبعد قرون طويلة مجال الفــن والشعر . الا أن هذا الاسقاط ((الذينمى)) لا تسلم منه حتى ثقافتنا المعاصرة التى ما تزال حاملة معها مضمون التأويل الذاتي والتصورى للطبيعة . وهذا الاسقاط الاحيائى أقــام فى الواقع رابطه عميقه بين الانسان والطبيعة . فهل نستطيع فصمه ، لان مسلمة الموضوعيــة تفرضــه ؟

ان هذا التعبير الاحيائى كاسقاط لا نجده فحسب عند الفلسفات المثالية ، ذات البناء الفكرى الشامخ كفسلفة ((ليبنز)) أو ((هيجل))، بل نجده عند بعض الايديولوجيات التى تحاول تاسيس تنظيراتها على العلم وبعد انتقاده لما يسميه بالتقدمية العلمويــة Progressisme scientiste عند كل من Spencer و Thailhard de chardin اللذان حاولا أعطاء مشروع للطبيعة ينبغى تحقيقه ، يرتأى أن صيغة هذا الاسقاط التى هى اعادة التحالف القديم مع الطبيعة لا تقف عند وضعية ((سبنسر)) الذى أعطى للتاريخ البشرى امتداداً ، التطور البيولوجى ، بل وأيضا مع المادية الجدلية . فاذا كانت الانمية الاسقاطية تنهج من خلال الجهاز العصبى، صب وعى ذاتى على المادة فى تطورها التصاعدى ، والذى يدمج الكائنات الحية وفق عملية هذا التطور ، فكيف ، وباى معنــى يمكن ان نقول بوجود هذه المفاهيم الاحيائية داخل المادية الجدلية ، التى هى تصور علمى للمجتمع والانسان والطبيعة ؟

يتجلى هــذا الاسقاط اكثر وضوحا من سبنسر، عند ماركس وانجلز عندما حاولا أن يقيما على صرح قوانين الطبيعة نظام مذهبهما الاجتماعى . فهيجل ارتأى أن القوانين الاكثر عمومية ، والتى تتحكم فى التطور هى ذات أصول وتنظيم ديالكتيكى يعود اساسا الى واقع الفكر، وفى قلب ماركس لهذه الوضعية المثالية ، واكتشافه لقانون الديالكتيك كمقولة تسرى فى مجال الطبيعه ، أى اعطاء هذا القانون أساسه المادى

من خلال نظرية الانعكاس (الفكر انعكاس للواقع المادى الذى هو الاصل) يكون قد حقق الاسقاط الاحيائى فى اجلى ابعاده : « ان الاحتفاظ على هذه القوانين الذاتية كما هى ، وجعلها قوانين للعالم المادى ، هـــو انجاز للاسقاط الاحيائى فى كل وضوحه وخصائصه بدءا من التخلى عن مسلمة الموضوعية » (20) . فـــ J. Monod يعتقـــد ان هذه القوانين الجدلية ذات طبيعة ذاتية لا علاقة لها بواقع العالم الموضوعى وتطوره. فالتاويل الـــذى يتخذ وسيلة الديالكتيك لتفسير تطـــور العالم يتنامى نهائيا مع مسلمة الموضوعية ومع كل ديالكتيك مفتوح لا يصف بنية نهائية للفكر . ان قضايا المادية الجدلية التى ينبنى عليها تفسير تطور العالم والكائنات الحيـــة حسب ما يمكن ان يستقى من انجلـــز فى كتابيه : « جدليات الطبيعة » و « ضد دهرينغ » هى ما يلى (21) :

1 — « ان النمط الذى تتجلى فيه المادة هو الحركة .

2 — العالم يتحدد من مجموع المادة ، وهما معـــا فى تطـــور مضطـــرد .

3 — المعرفة الحقيقية للكون هى التى تساهم فى فهم تطوره .

4 — ولا نتوصل الى هذه المعرفة الجدلية الا عن طريق التفاعل، الذى هو اساسا تطورى ، وعلة لهذا التطور (سبب ومسبب) بيـــن الانسان والمادة . والمعرفة الحقيقية هى التـــى تتجلى فى الممارســـة والتطبيـــق .

5 — ان الوعـــى نفسه مرتبط بهذا التفاعل المعرفى ، وهـــو انعكاس لواقع حركة العالم نفسه .

6 — ولما كان الفكر انعكاس للمادة ، وحركتهما جدلية ، فقانون

(20 Ibid — J. Monod
(21 Ibid — J. Monod

تطور العالم يتحتم بدوره أن يكون جدليا . وهذا ما يثبت ويفسر استعمال الحدود التالية : تناقض ، اثبات ، سلب على مستوى ظواهر الطبيعة .

7 ــ الديالكتيك بنائى (خاصة مع القانون الثالث) وتطور العالم بدوره بنائى تصاعدى وقمة التعبير عن ذلك هو المجتمع البشرى ، والوعى والفكر كنتاج ضرورى لهذا التطور .

8 ــ ومن خلال التاكيد على تطور بنيات العالم تتجاوز المادية الجدلية ، مادية القرن الثامن عشر التى تاسست على المنطق الكلاسيكى، والتى لم تعرف الا التداخل الميكانيكى للظواهر ، بحيث بقيت عاجزة عن عقلنة التطور)) .

ان المادية الجدلية فى فهمه ، هى ايديولوجيا تزعم الالمام بكل شيء ، وهذا الزعم يشكل تناقضا مع العلم ، اذ تطبيق قوانين الجدل فى مستوى تاويلها الذاتى الطبيعة ، لا تكون خلاصته الى كارثة ابستمولوجية فى ميدان العلم ، فالعلم هو غير الديالكتيك فى صوره الواردة عند انجلز . ذلك ان اثبات نظرية عالمية عن التطور لا يمكنها أن تحتوى الكون وبنيته ، كظواهر يمكن استنتاجها من مبادىء أولى هى قوانين الديالكتيك المعروفة . فأى نظرية تريد أن تحمل مبدأ الكونية لابد وأن تحتوى فى تو اللحظة على نظرية النسبية ، ونظرية الكوانتا ونظرية الذرة ، ويبدو ان الماديين الجدليين اخطأوا فى تصوراتهم لوضعية العلوم وتاويل طبيعة ما عاصروه منها ، فانجلز رفض قانونين علميين من أهم ما اكتشف القرن التاسع عشر (قانون ديناميك الحرارة وقانون الاصطفاء الطبيعى عند داروين) ، ولينين هاجم ابستمولوجية Mach الفيزيائية ، وكل هذا باسم الديالكتيك التطورى . وبعد أن يعلن عن ضرورة ابستمولوجيا نقدية تساير معارف القرن العشرين ، وسقوط نظرية الانعكاس الجدلية ، انعكاس الفكر للمادة ، يصرح بما

يسميه : الافلاس الابستمولوجى للمادية الجدلية
«Faillite épistémologique du matérialisme dialectique» (1).
والامر بالنسبة لـــ J. Monod فى نهاية التحليل هو ابراز مفهوم التطور كما تعرضه البيولوجيا حاليا خارج نطاق الوصف الجدلى ، انه مفهوم يخضع مباشرة للوصف الالى الذى يرتكز على مبدأ الثباتية ، حيث المادية الميكانيكية هى التى تستطيع ضبطه وتحديده . وما يهم الكاتب ليس عرض المادية الجدلية ، بل الجانب البيولوجى فى حدود العلاقة بيـــن الثباتية والتولد الذاتى . اذ ان كل المذاهب بدون استثناء تجعل من المبدأ التليونومى محرك التطور ، وهى بهذا تخطىء فى فهم طبيعة ما هو حى وما هو جامد ، اذ توهم الانسان عندما تبث فيه وهما يضلله ، خلاصته انه يحتل المركز فى هذا العالم Anthropocentrisme

ان نزعة J. Monod المضادة للماركسية «L'antimarxisme» تتجلـــى بوضوح امام طرح كل هذه التساؤلات ، التى اذا ما استعملنا سلاحه نفسه ، فسنجدها اسقاطات تسعى لاثبات معتقدية علمية تخالف صيغة الوضع العلمى لمقولة الجدل . فمن خلال معطيات البيولوجيا المجهرية ، وآليات الكشف فيها عن الجهاز الحى تعطى سياقا آليا للتطور وتنعدم فيه الحركيـــة الداخلية التى يقودها جدل تطورى . وكان بالامكـــان التوقف عند حدود هذه المعطيات العلمية ، الا ان تنكره لكل ما هـــو جدلى تمليه حسب الماركسى الفرنسى P. Labérènne « أحكام « فوق علمية Extra-scientifique (24) . وهذا الانكار المبدئى يحمل مضمونا ايديولوجيا ، يبحث بدوره عن فلسفته فى صيغة « مشروع كليتى Un projet totalisant يريد تأسيس أخلاق جديدة للمعرفة ، حيث يقود الامر فى النهاية : « الى انسانية اشتراكية تتصف بعلمية حقيقية » (24) أخلاق معرفية

---

22) J. Monod - Ibid

23) Revue Sciences Sociales P. 113 N° 3 - 1974 - Académie des Sciences de L'U.R.S.S.

24) «Jeux et enjeux de la : P. Thuillies - P. 252 Science» Ed. Robert Laffant Paris - 1972.

يؤسسها العلم ويقودها . والاشكالية العلميــة هنا تعود جذريا الى حدود التساؤل عن المعنى النظرى الذى تفصح عنه هذه النتائج . فاذا ما أخذنا الماركسية كمبدأ عام فاننا سنلفى مقولة المادة — الجدل التى تشكل أساسا ابستمولوجيا لفهم مظاهر حركية التطور . والجدل هنا ليس مفهوما تبسيطيا للواقـــع وظواهره ، بل هو تعبير عميـــق عما يكتنف الظاهرة الموضوعية من تداخل وتعقيد . ولم يقتصر الامر عند الماركسية فيما يتعلق بالجدل ، خاصة ، مع « انجلز » على استيعاب الجدل كمقولة فكرية ، بل تطبيقه كمقولة ابستمولوجية صحيح أن هناك اخفاقات فى التطبيق عند انجلز ، الا أنها ليست دليلا على نفى المقولة الجدلية فى فهم وتفسير وقائع ما هو تطـــورى . وقد أكد انجلز أنـــه بالنسبة اليه : « لم تكـــن مطروحة قضية بناء قوانين الجدليات فـــى الطبيعة ، ولكن مسألة اكتشافها فى الطبيعة واستنباطها منها » (25). فماركس وانجلز كـــررا كثيرا من المرات أن نظريتهم ليست نسقا أو منظومة نهائية للفكر والواقع . فهذا المفهوم ارتبط كثيراً « بهيجل » وانتهى معه . وانطلاقا من رفضهم للابنية النهائية لظواهر الواقع والفكر، رفضا بالدور كل ادوجماتية يمكن ان تلتصق بهما . بهذه الالتصاقيـــة التجريبية ساهم فى ابرازها عدد كبير من المفكرين ، أخص منهـــم الفيلسوف المجرى Georges-Lucacs ، الذى أنكر وجود جدلية على مستوى الطبيعة ، وحاول أن يقصر الجدل فى اطار المادية التاريخية ، مرتئيا أن جدلية الطبيعة هى الحركة المتبادلة بين الذات والموضوع ، وعدم فهم هذا التبادل الحركى الذى يبتدىء فيه الجدل هو الذى قاد « انجلز » الى المادية . أضف الى هـــذا ما حاول أن يبـــرزه المفكر الليبرالـــى Merleau Ponty فى كتابه « مغامرات الجـــدل » وما أكدت عليه بعض الكتابات السوفياتية المدعمة لهذه الادعاءات . فنزعة J. Monod ليست جديدة فى هذا المضمار ، عندما تدعى أنها تنتهج طبيعة موضوعية وهى تحمل فى الواقع تأويلا ذاتيا ايديولوجيا ، تشتمل أسسه الفلسفية من

(25) جدليات الطبيعة ، المقدمة ، ص 9 .

فرضيات الوضعية المادية فى تفسيرها الآلى ، وصيفها المثالية . ومن هنا فقد لاحظ الفيلسوف الفرنسى Lucien Sève أن الامر عنــد J. Monod لا يتعلق سوى بالمظاهـــر ، إنما الحقيقة فهى : « ان جوهر هـــذه الاطروحات البنيويــة لا يعود فحسب الى العلــم الذى يطبق J. Monod البيو ــ كيمياء الخلوية Biochimie Cellulaire ، بل انها واردة عليه مــن خارج العلم ، ومن مجال جد بعيد : الفلسفة ــ الديكارتية ، اى انها فى الواقع مستمــدة ومقتبسه من الايديولوجيــة السائــدة » (26) .

فهذا التفسير الآلى المطبق على مستوى البيولوجى انتهى فى الاخير الى تاسيس مثالية فلسفية فى العلم ، هى أبعد ما تكون عن تدعيم الخط المادى فيه ، هذا الخط الذى هو جزء اساسى فى تصور العالم وادراكه .

ففى الوقت الــذى يلح فيه عالم الوراثة الامريكــى Waddington C. - H. على ضرورة تعريف جديد لمفهوم المادة ، يمكنه أن يجيب على الحاجات الميتودولوجية للمعرفة البيولوجية ، ويلاحظ : « أن الجهاز العــام للتصورات ، هو الى حد ما اقترب الى الفلسفة الجدلية الماركسية »(26) ، نجد J. Monod يستغل النتائج العلمية للبيولوجيا محاولا اشادة اشتراكية مثالية تقوم على أساس أخلاق « علمية » ، حيث العلم باسم الموضوعية يقود الانسان ويوجهه ، لا العكس ، باعتباره وضعا صحيحا . اذ أن الانسان هو الذى ينبغى أن يتحكم فى العلم ، لكى يكون هذا الاخير فى خدمة الجماهير . وعندما نتفق على هذا المبدأ سنلفى أن العلم ذاته غير جامد ، بل فيه جدلية يمسك بطرفها الانسان ، لا باعتباره كائنـــا فلسفيا او علميا مجردا ، بل باعتباره فاعلية حية لا تتاطر وفق مقولات بيولوجية محضة . وحتى عندما نقول الجدل فى الطبيعة ، فان ذلك لايبدو اسقاطا « انيميا » ، مع العلم كما اسلفنا ان الماركسية تستبعد صور تبسيط الواقع وتقنينه . ومن هنا يتجلى لنا ان مجمل الانتقادات الموجهة الى الماديــة الجدليــة على مستوى التطور من قبــل J. Monod

26) Revue Scientifique Sociales p. 113.
27) Ibid. P. 107

نسيت أو تناست ما ادعته من مسلمات : مسلمة الموضوعية ، عندما تجاوزت حدودها العلمية : « فالبيولوجي يتحول الى فيلسوف أخلاق وسياسة يقترح بدوره « كليانية » تأملية يرتبط بها ، لكي ينطق كسائر موجزات الفلسفة والمعرفة والفعل . وليس هنا C. Bernard ضد ماركس، ولكن لكى نختصر نسبيا ، نقول : « أشتراكية البيولوجيا المجهرية » ضد اشتراكية المادية الجدلية » (28) .

ان أفكار J. Monod حملت فى الواقــع والاصل مضمونا علميا ، أفصح عن نفسه بيولوجيا ، الا أنه ضمنيا أنتهى الى تكوين ايديولوجية دوجماتية لا تتناسب وتطبيقات البحث العلمى التى تظل دوما علـى المستوى الابستمولوجى حاملة لمفهوم نقد دائم . وهذا يثبت أيضا أن العلم حتى عندما يتبلور فى أنتصارات يحققها تطوره ، فذلك لا يعنى انه جسد هويته لكى يظل حياديا على معترك الواقع .

3 — العلاقة بين ماركس — انجلز وداروين

أشرنا سابقا الى النظرية الداروينية فى مفهـوم التطور ، التى لعبت دوراً مركزيا فى صياغــة وتأطير المادة الحيــة بالنسبة للماديــة الجدلية . هذه النظرية التى أعطــت الاساس المادى للماركسيــة ، وخلقت دوافع تطلعية نمت باستمرار فى فهم ومعرفة أصول ما هــو تطورى . فما أن نشر كتاب « أصل الانواع » لداروين فى نهاية سنة 1859 حتى تلقفه انجلز قارئا . وتلاه بعد ذلك ماركس فى قراءاتــه التى صاحبها اعجاب عميق بلغ حداً أراد معه ماركس اهداء الطبعــة الانجليزية من مؤلفه الرئيسى « رأس المال » الى داروين . الا أن هذا الاخير رد معتذراً بأدب ، وكتب الى أحد أصدقائه : « ان هــؤلاء الالمان يحملون فكرة جد غريبة ، للعلاقات الموجودة بين الاشتراكية ،

---

28) P. 252 Ibid - P. Thuillier

والتطور بواسطة الانتقاء الطبيعى)) (29) وربما كان داروين آنذاك قد اطلع على الانتقادات التى وجهها اليه ((انجلز)) لكل من مبدأيه الاساسيين فى التطور : الصراع من أجــل البقاء والانتقاء الطبيعى . ورغم كل التنويهات المشتركة بين ماركس وانجلز ، للنظرية التطورية الداروينية ، فانها لم تسلم من نقد أساسى وجه لها .

فبالنسبة لماركس بدت هذه النظرية بالغة الاهمية الى حد أنــه يصرح بان هذا المؤلف ((أصل الانواع)) : ((يفيدنى كاسس علمى لصراع الطبقات التاريخى)) (30) ، ففيه حصيلة نتائج بالرغم من كافة عيوبها، فهى تمكن من هدم كل الاسس المثالية واللاهوتية التى حفلت بها العلوم الطبيعية حتى آنئذ . هذه النتائج مبرهن عليها بطريقة تجريبية عقلانية زادت مفهوم التطور رسوخا فى رحاب العلم . هذه الرسالة التى وجهت الى ((لاسال)) فى 1861 تلتها رسالة الى انجلز فى 1862 يوضح فيها الجوانب السلبية فى هذا المؤلف ، حيث سيحدد الارضية الاولية التى سيبنى عليها ((انجلز)) فى ((جدليات الطبيعة)) مجمل اعتراضاته . فأثناء معاودة قراءة ماركس لداروين ، اكتشف أن مفهوم الصراع من أجل البقاء ليس سوى تطبيق منهجى لما قال بــه ((مالتوس)) بصدد المجتمع الرأسمالى ، من حيث أن تزايد السكان ينمو بكيفية أســرع من كمية الانتاج الغذائى المتوفرة ومفهوم ((هوبز)) ((حرب الجميع ضد الجميع)) . هذه النظرية فى حدود هذين المفهومين حسب ماركس لا تجعلك تفكر بــ ((فينومينولوجيا)) هيجل ، حيث المجتمع البورجوازى ماثل تحت اسم ((الملكوت الحيوانــى الفكرى)) فى حين أن الملكوت الحيوانى لدى داروين هو الذى يقوم بدور المجتمع المدنى ..)) (31) . فهذا الشكل السخيف لصيغة رديئة اقحمت على التنبؤ الخلاق فى اطار

(29) اورده Ibid - P. Thuillier، ص 165 دون ذكر المصدر الذى استقى منه ذلك.
(30) ماركس الى ف. لاسال — برلين 1861 — مراسلات ماركس — انجلز ، ترجمه جورج طرابيشى ، دار الطليعة ، 1973 ، ص 78 .
(31) المصدر السابق ، ص 79 .

النظرية التطورية هو الذى قاد فى الاخير الى استنتاجات لا تتطابق والبناء النظرى لمادية التطور وعالميته . ومن ثم فان نقد ((انجلز)) سينصب على الخطأ الداروينى الذى خلط فى مفهومه للانتقاء الطبيعى بين صيغتين مختلفتين :

1 — ان كثافة النوع التى تمارس ضغوطها من خلال قانون الانتقاء لا تتجه دوما نحو الابقاء على مستوى بل قد تتجه ، وفى حالات كثيرة نحو الابقاء على النوع الاضعف .

2 — ان الانتقاء الذى يخلق تكيفا جديدا مع العضوية والوسط، قد لا يعنى التقدم ، بل التراجع أيضا . ويعطى انجلز مثالا من الحياة الطبيعية حيث التكيف فيها هو تراجع دائم (30) . فهذا المفهوم يثبت التطور فى سياق ((وحيد الجانب)) . فالتطور الذى عرفته الطبيعة ليس مؤطرا فى معنى الصراع ، الا أن : ((حماقة تامة الرغبة فى تلخيص كل الغنى المتنوع للنشوء والتعقيد التاريخى بالعبارة الهزلية الوحيدة الجانب ((الصراع من اجل الوجود)) فهى تقول أقل من لا شىء)) (34) . فاذا ما لزم تضييق حدود تطبيق هذا المبدأ على المجال النباتى والحيوانى دون الانسانى ، فلان هذا الاخير يستطيع أن ينتج ، ان تطور الطبيعة بدونه لن يكون له أى معنى . فهذا التعميم الكلى من التطبيق لمبدأ ((هزيل)) ومحاولة ايجاده على مستوى تطور المجتمعات البشرية ، ليس سوى صياغة فاشلة تفصح عما وصلت اليه أساليب الانتاج فى نظام رأسمالية السوق : ((ان مفهوم التاريخ كسلسلة من الصراعات الطبقية أكثر غنى فى المحتوى ، وأكثر عمقا من مجرد انزاله الى مرتبة تعابير هزيلة القيمة عن الصراع من اجل الوجود)) (35) .

لقد استغلت النظرية الداروينية استغلالا ايديولوجيا من قبل كثير

---

(32) راجع انجلز ، جدليات الطبيعة ، ص 428 .

(33) المصدر السابق ، ص 429 .

(34) جدليات الطبيعة ، ص 430 .

من النظريات الانثروبولوجية والسوسيولوجية ، وحتى البيولوجية منها. فالنظرية السلالية ادعت وجود تفوق عرقي بين الاجناس ، كما ادعت الداروينية الاجتماعية عدم جدوى القيام بالثورات ومحاولة من تغيير اجتماعي ، ما دام هناك تطور تلقائي طبيعي . كما ارتأت بعض الاتجاهات أن الصراع في حدود المجتمع هو أساسا عائد الى طبيعة بيولوجية محضة ، حيث المنافسة هي أساس تقدم المجتمع ، الى غير ذلك من الادعاءات .

ان مفهوم الصراع من أجل البقاء عجز عن تفسير طبيعة التطور في أبعادها كعمل ملازمة لطبيعة المادى في علاقته وانتظامه . ان هذا المفهوم يقوض ما طمحت الى تحقيقه المادية الجدلية مستقبلا في اطار المجتمع الشيوعي ، ويظل عاجزا عن سبر أبعاد التطور التي ليست احادية بيولوجية . ان نظرية التطور الداروينية بالرغم من مساهمتها العلمية ، لم تستطع فهم البعد الاساسي للتطور من حيث هو مقولة تاريخية ، اجتماعية — اقتصادية يتحكم فيها الانسان باعتباره فاعلا .

هامش :

** تناقلت وكالات الانباء وفاة J. Monod يوم 31 ماى 1976 . ولاشك أن وفاته تعتبر خسارة علمية في مجال الابحاث البيولوجية ، اذ كان من الممكن ان يساهم في تطوير الابحاث السرطانية .

•• ولد في Cannes سنة 1910 . حصل على الاجازة سنة 1931 ، وأصبح استاذاً مساعدا في كلية العلوم بباريس . كان استاذاً لكرسي البيولوجيا المجهرية في « الكوليج دو فرانس » ، ومديراً لمعهد « باستور » بباريس ، الذي انشأ فيه سنة 1954 مصلحة الابحاث

البيو ــ كيميائية الخلوية . أضف الى هذا أنه كان مناضلا فى الحزب الشيوعى الفرنسى . وابحاثه لا تمثل الصبغة العلمية البحته فحسب ، بــل تحمل معها التزاما فلسفيا واجتماعيا ، ومن هنا تأتى قيمتها المزدوجة .

•• حاصل على جائزة ((نوبل)) للطب سنة 1965 مع كل من F. Jacob و A. Lwoss . وهى الجماعة التى بينت كيف تستعمل الخلية الخصائص الوراثية المحمولة بواسطة الـ A.D.N. ، البنية الثابتة لدى الكائنات الحية بما فيهسا الانســـان .

العلوم الحقة والفلسفة

بقلم : ميشل باتى
ترجمة : عبد الله المنصورى

ان العلاقات القائمة بين العلم والفلسفة ، غالبا ما تكون موضوع مناقشات حية . وتقوم أول صعوبة ، لتحديد مفهوم « العلم » بكيفية مرضية وواضحة ، فى التمييـــز بين « العلم » و« العلوم » ، وفى ألوقوف مبدئيا ، على تحليل علاقات علم معطى بالفلسفة . ومـــن ألراجح ان حدود المسألة تتباين تباينا كبيرا تبعا لما نعالج من « علوم حقة » او « علوم انسانية » او « اجتماعية » .

اما كلامى فسيقتصر على « العلوم الحقة » وبالتدقيق علـــى الفيزياء ألتى غالبا ما اعتبرت أنموذجا .

عندمـــا ترتبـــط ألفيزيـــاء بالفلسفـــة

ان النظرية التقليدية للمعرفة (الايبستيمولوجيا) ، والتى تحـــدد موضوعها فى امكانية وتطور العلوم ، تتموضع اصلا ، بالرجوع الى خطاب فلسفى أعتبر ذا صلاحية دائمة . مما نتج عن ذلك عدم التوازن (وما زال قائما ، فى الغالب) فى العلاقات بين الفلسفة والعلوم والتى لم يتم التفكير فيها الا من جانب واحد (هناك حالة أخرى تصاحـــب

الانفصال التقليدى بين الفكر والعمل ، بين التأمل والممارسة) .

حقا ، ان الفلسفة والعلوم تطورا معا ، كما يوضح ذلك تاريخ الفكر ، وان العلم فى بداية نشأته ، اعتبر فلسفة لارتباطه بالفلسفة بالاضافة الى كون الفلسفات سيطرت على العلوم ، كما حاولت ذلك مرارا ، رغم انفصال العلوم منذ مدة طويلة . اذ الرغبة فى **توجيه** العلم لم تتوقف بعد (...)

ويمكن ملاحظة ذلك فى العلوم البيولوجية ازاء مسائل تتعلق بالحياة والجهاز العصبى ، وعلى الخصوص فى العلوم الانسانية والاجتماعية .

وبامكان المرء ان يتبين ذلك فى بداية نشاة اى علم . وان أمكن للفيزياء ان تفلت نسبيا من ذلك ، فانها مع ذلك ، ظلت موضوع تأويلات حسب وجهات نظر تزعم لنفسها وحدها الشرعية فى ذلك . والحاصل هو استغلال العلوم من طرف تصورات خاصة بالعلم ، اى استغلال موظف يتناسب وما تمنحه العلوم من قدرة لمن يسيطرون عليها .

بهذه الكيفية وضعت المسألة من وجهة النظر التقليدية ، والمسألة كما يبدو — بداهة — مغلوطة ، وخلافا لعلاقة الارتباط هذه ، فاننا نعلم بكيفية واضحة ، أن هناك علاقة ضرورية « عضوية » بين العلوم والفلسفة . لذلك وجب القيام بتحليل نقدى لعلاقتهما الواقعية بدل أن ننساق وراء مظاهر ارتباط باد على هذا النحو .

نهايـة ام تجديـد الفلسفـة ؟

وهكذا فاذا اتضح ان بامكان الفلسفة استغلال العلم — او على الاقل تصور خاص بالفلسفة — وبالتالى وجب رفض هذا الوضع ،

فهل ينبغي القول بأن العلوم تتحدد **ضـــد** الفلسفة ، **او من الافضل ،** بدونها ؟ وأن تنادى بنهاية الفلسفة ؟

ان موقـــف النزعة الوضعية الحديثة ، والتي يمكن تسميتها ــ بكل بساطة ــ بالاجرائية لكل ما هو علمـــى فى مجاله الخاص . لا يرى فى النشاط العلمى الا عملياتـــه ، لا ما يمكن ان يحبل به مـــن امكانيات أخرى . كما أنه بامكاننا ــ وهذا ما صرح به مـــرار ــ العمل على انتاج حقائق علمية . وان ننتجها فى الواقع دون أى اهتمام « فلسفي » بل وبتجاهل تام لما يعنيه التفلسف .

وانطلاقا من ذلك ، تصبح الفلسفة نوعا مـــن « الوعـــي » الخارجي للعلم وتأملا خارجيا ، ملزما بالتقلص ، بحيث تصبح العلوم تابعة كليا للمعرفة الفلسفية القديمة (تاريـــخ ، علم النفس ، وفى يومنا ، السياســة أو « علم » العلم ــ) . ان العلم باعتباره مجموعة من المعارف وكانتاج لها ، بامكانه اذا ، ان يستعيد كل مساحته المفقودة قديما وان يعمل كمجموعة من النتائج ، وكاداة محددة وفعالة : اى اموذج للتكنوقراطيين !

فى الواقع ، ليس هناك شىء من ذلك . فقبل كل شىء ، نتساءل كيف يمكننا تعريف العلم ، اى ما هي خاصية ما هو علمى ؟ ان سؤالا كهذا لهو سؤال فلسفى على وجه التحديد . وتبعا لذلك فانه لا يمكننا تجاهل واقع يقضي بان العلوم الذى لم يسبق لها ان توقفت لحظة ما ، بل ما فتئت تتقدم وتنتج ــ نشأت ونمت فى سياق من الشروط المتعددة (أولها اجتماعى) ، والمتجلية فى مجموعة من اصول ثقافية تدفعنا الى اعتبار الاشكالية ناشئة عن الفلسفة ، وهناك أمثلة كثيرة وعامـــة تشهد على ذلك .

ففكرة قانون الطبيعة الذى تأكدت اهميته القصوى فى تطور العلوم وفى المقام الاول علم الفيزياء ، من عهد غاليلى الى يومنا هذا ، لا تبدو

بالضرورة بديهية . وقد أمكننا (فى مجال آخر) البرهنة على كونهـا نشأت فى احضان الفلسفة الغربية ، ومرتبطـة بسياق سياسى ـ سوسيو ثقافى معين (وبأشكال حقوقية خاصة) .

ان الفيزياء الكلاسيكية انما تاسست على حدوس أولى ، تـم تمثلها بطريقة نقدية فى علاقتها بالاحساسات الخام ، وعلى فلسفـة ما : فالنظرية الديكارتية عن العقل السليم والعقل الطبيعى مثلا تحدد على حد سواء قواعد الفلسفة والفيزياء . وان الفيزياء الحديثة تأكدت وتطورت ـ رويدا ـ بالقطيعة مع الفيزياء القديمة بفضل انتقاد نفس الحدوس الاولى هذه (نقاد التزامن والنسبية ، الاتصال والملاحظـة فى الفيزياء الكمية ... الخ) . كما أنه من الصعب النفى بأن بنـاء التصورات الجديدة انما حدث بالاستناد الى الاشكالية الفلسفية .

ويقوم التعبير عن القوانين العلمية بفضل حدود تصورات سبق لها ان اتصفت بالمعقولية ، بمعنى أنها ليست معلقة فى أجواء الافكار باعتبارها حقائق خالدة . كما يقوم التفسير العلمى أيضا بالاستعانة بالنموذج وفى علاقة مع النماذج القائمة (الجداول) . ويتم التفكير فى ذلك بطريقة فلسفية . وان ظهر ان هناك قطعيات ضرورية أحيانا ، فى النماذج المعتمدة ، فان ذلك يؤدى ثورة علميا .

ان اللغة والمفاهيـم (التصورات) التى يعبر بها عن القوانيـن العلمية ، محملـة بنظرة عالم مضمر سابـق الوجود عن البحـث والاكتشاف . وفى النهاية ، فان هذه النظرة للعالم كانت وما تزال ، نظرة ميتافيزيقية ، تضع حدودا محكمة للفكر والطبيعة معا .

ان تاريخ العلوم مليء بامثلة تفند الحواجز الخاطئة والتى عرفت بأنها متعذرة التجاوز . ومن جهة اخرى فان فلسفات العلوم ــ المضمرة فى غالب الاحيان ، كما هو الامر فى الاغلب بالنسبة للفلسفة الوضعية الحديثة تتحدد ضرورة ، بكيفية تأويلها للنتائج ، وفى الغالب بأنها لا

تعتبر قضايا علمية الا ما كان تأويــلا فلسفيــا خاصا ، بمعنــى أن الانتقادات الموجهة بقوة للتأويل المسمــى « بالارثوذكسى » والخاص بالميكانيكا الكمية، (حسب تأويل مدرسة كوبنهاغن) قد بينت هذا الوضع فى حالة واضحة بالخصوص .

فلا يمكن اذا ، القول بفناء الفلسفة بواسطة تطــور العلوم ، وان نفي الفلسفة بواسطة العلم لا يشكل جوابا مقنعا ، بل انه مخادع ومصدر لفكرة تنكر كون العلوم لن تكون لها أسس أخرى غير تلــك، ولن تكون لها نتائج (خلال عملية تبعا للشروط المعطاة) كما لن يكون لها تاريــخ .

ان اختبارا نقديا للنتائج ، ولنتائج العلوم يظهر على العكس ، بأن الفلسفة قد تجددت بفضل تطــور العلوم . بمعنى ان مشاكلها ومجال تطبيقاتها قد تغيرت ، فليس هنالك فلسفة فى جانب والعلوم فى جانب آخر .. بالاضافة الى الدراسة، (السكونية) لعلاقاتهما ، بــل هناك ارتباط عضوى بينهما .

فلسفــــة الفيــزيـــــاء

واذ تستمر الفلسفة فى تدخلها فى الفيزيــاء وفى العلوم ، فان الحدود التى توضع فيها تساؤلاتها ليست هى نفس الحدود المتلاحقة التي تتقدم فى اطارها المعارف فهذه الاخيرة توضع على نحو جيد وفى كل مرحلة ، مشاكل فلسفية جديدة لن ترضي بالتأكيد العموميات القديمة لكنها ذات أهمية أساسية ، ومن بين هذه المشاكل ، يمكننا تمييــــز مشاكل يمكن التعبير عنها على وجه التقريب بــ « داخلية » بالنسبة للعلم القائم . ويعنينا هنا الفيزياء (وتنتمى الى « فلسفة الفيزياء ») ، والمشاكل التى تتجاوز المجال الضيق لهذا العلم ، ولنتأمله فى دينامية تطوره وفى علاقته بعلوم أخرى واشكال اخرى للمعرفة : ان الماديــة

الجدلية هى تلك الفلسفة التى تنظر الى العلوم من الداخل فى سيرورة نتاجهـــا .

فما هى مشاكل « فلسفة الفيزياء » ؟ انها مشاكل تتعلق بالتعريف والمنهج والاطار المفاهيمى ، ومشاكل تتعلق بالتأويل وأخرى يثيرهـــا المحتوى الحقيقى للمعارف الراهنة .

ان الفيزياء تهدف الي تمثل الواقع المادى فى مستوى معيـــــن (الموضوعات الجامدة) ابتداء من الملاحظة . وتفترض وجود الواقـــع الموضوعي المستقل عــــن الفكر (هذه قضية تعرضت للنكران ، فـــى الغالب ، من طرف انصار النزعات المثالية والذاتية ، وخاصة مـــن طرف ما يسمى بمدرسة كوبنهاغ) ، كما تفترض بأن الواقع الفيزيائى بنيوى ، بمعنى أن الواقع الذى يمثل بكيفية تجريبية وفى صورة متنوعة، انما يبدو ، ومنذ توفرنا على الخطاطة المفسرة ، فى مظهر عقلى (روابط وتوحيـــد) .

وحتى نبلغ ذلك ، وجب المزاوجة بين الملاحظة والتجريب والبناء العقلى للنماذج والنظريات . فعلاقـــات مثل ملاحظة ـــ موضـــوع ، نظرية ـــ تجربة ، تشكل قدرا من مسائل فلسفية لا تتصف الاجابات عنها بصفة البداهة بل وتحتاج لتحليلات أكثر تقدما . فالتجريب ، على سبيل المثال ، ليس وسيلة فقط ، بل حادث يعود الي نظرية ونماذج . كما أن موضوع الفيزياء المعاصر « مؤسس » بطريقة ما . (لكنه يعبر عن حقيقة مـــا) .

سبق لباشلار أن رأى بأنه : لكى يكون هناك علم لابد من أن تكون هناك مشاكل ، أى طرح المشاكل انطلاقا من معطيات الملاحظة التى تسمح ببناء تدريجي للخطاطة التفسيرية . ومن الواضح أنه يجب طرح هذه المشاكل بمنهج ما وفى الحدود التى ترتبط بالتعبير عن واقع ما ، وليس مجرد بناء مجانى . ان فكرنا يعمل بالقدر الذى يستطيع كما

يستمين بالادوات التى يتوفر عليها ، ألا انه من الممكن ان تكون هذه غير كافية . كما يمكن ان تكون المشاكل المطروحه هى احسن المشاكل.

كتب لانجفان Langevin يقول : « اذا لم يكن هناك تحديد فى الاجابات ، فهذا انما يعنى ان الاسئله وضعت بطريقه غير سليمه . وان تجربتنا ما زال اكثر فقرا واكثر طفوله من ان يستطيع استجواب الطبيعه بكيفيه ملائمه و« دقيقه » . واما المشاكل التى ظلت بدون اجابات ، فينبغى النظر فى صياغه متطوره لها .

ان المشاكل المعبر عنها فى حدود تصورات علمية المؤسسة بكيفية مطابقه للواقع الممـــثل . وان تصورات السرعه والعجله قد سمحت لغاليلى Galilée بالتعبير عن قانون سقوط الاجسام كما ان تصورات المكان والزمان ، والقوه والتجاذب ، المستعمله والمحدده — رياضيا — من قبل نيوتن Newton سمحت له هو ايضا بتأسيس الميكانيكا الكلاسيكية، بالاضافه الى تصور المجال الذى يعتبر اساسيا فى الكهرباء المغناطيسيه، والقائمه طويلـــة .

ان هذه التصورات المتطورة والمتغيرة عبر الزمان ، تتيح للنظرية الفيزيائيه تاكيد ذاتها ، وان تكون اكثر مطابقه مع الواقع كما تسمح لها من جهه اخرى بطرح المشاكل وحلها .

حقـــائـــق مـــؤقـــتـــة

لكن ، وحتى عندما نتوفر على حل ، فان الامر لم ينته بعد . وذلك لان الحقائق العلمية كما علمنا تاريخ العلوم ، حقائق مؤقتة . ولها طابع نسبى ، فبدلا من ان نتحدث عن يقين مطلق فيما يتعلـــق بالمادة العلمية ، فانه من الاحسن التحدث عن معارف ثابتة اى مؤكدة وصلبة فيما يخص مجال البحوث المدروسة .

ان الفيزياء ، كاى علم ، فى حالة يقين قابل للتعديل . وان أيـــة

نظرية جديدة يقوم اكتشافها انطلاقا من الظواهر غير القابلة للتفسير، طبقا للخطاطة لقائمة ، تدخل تعديلا على سابقاتها ، وحتى وان كانت الميكانيكا الكلاسيكية صالحة من حيث نتائجها (أى قواعدها) بالنسبة لمجال معين من الواقع ، فان المبادىء والتعاريف التي أسسها عليهـا نيوتن Newton ، تعد باطلة . تلك التى اعتبرت أساسية بمد مبادىء وتعاريف النظرية والميكانيكا الكمية . ان نتائج الميكانيكا الكلاسيكية ليست سوى تقريبية (نافعة) بالنسبة لهذه الاخيرة .

ان المشاكل المطروحة فى هذه المرحلة لهى مشاكل تتعلق بمعرفة : ما الذى يحدث نظرية ما ، وما هى قيمتها ، وكيف تقارن بين نظريات متعاقبة ، وعندئذ نصادف خاصيتين مختلفتين أشد الاختلاف لكنهما ضروريتين معا . احداهما تتعلق بالمنطق والاخرى بالتاريخية . ان الاولى تتعلق بمستوى عقلانية وتماسك واطراد المحتويات المنطقية للنظرية . فأية نظرية انما هي مؤسسة على قيم وفرضيات أولية ، مما يشبه الى حد ما ، عملية تحديد قواعد اللعبة ، أى عبارة عن نسق فرضي — استنباطي . لكن الفيزياء ليست شيئا من ذلك ، فهى ليست مماثلة للمنطق ، كما أنها ليست لعبة مجانية أى ان الواقع المادى هو الذى يتحكم فى اختيار القواعد .

وعلى العموم ، فان العلوم المعاصرة (العلوم الحقة) ترى بأن اية نظرية فيزيائية لا يمكن التحقق منها الا حينما يتم تفنيدها (أى عندما تكذبها الوقائع) وهذا ما عبر عنه الفيلسوف K. Popper كارل بوبر بقوله : ان النظريات وحدها هي القابلة للتحريف وليس للتحقيق اذ أن لقول بالتحقق من نظرية ما ، يتضمن امكانية قيام حقيقة مطلقة تتحكم فى الظواهر فى حين أن العكس هو الصحيح ، ويتم الاكتشاف والتقدم فى المعرفة خلال الممارسة اليدوية والعمل الفكرى — وهما معا مثلا ، فان رغم ما قد يكونان عليه فى أغلب الاحيان من انفصال وتجزئة — اللذين يستندان الى عدد معين من العمليات المعقدة كما هو الشأن

بالنسبة لعمليات التصنيف والمماثلة ، والفروض والمسلمات الثانوية، كموضوعية الواقع ووحدته وبساطة الطبيعة الاساسية .. الخ ، وكل المقولات التى تثير مسائل فلسفية .

كما تلتجىء فى مجالات أخرى الى توسيع القوانين او الفرضيات المحققة لعدد معين من الحالات . الا ان الخطورة تكمن فى لو تم تطبيقها دون تمييز ، أو تم تعميم هذه الحقائق بطريقة تعسفية ، ويمكن تبين خصوبة هذا لتوسيع (وقد اتضحت بالفعل ، فى حالات ذات أهمية قصوى) فهو احد المناهج الاساسية فى انشاء أى تمثل .

ان كل هذا يجعل نظرية فيزيائية أو تمثلا لعلوم حقة يستدعى بالضرورة موقفا نقديا ، يضع قضاياه موضع تساؤل : اسسه واطاره المفاهيمى موضوع اختبار ، نتائجه موضع فحص . ويستند تأويله بدقة، علي هذا الطرح : بمعنى لا وجود اطلاقا لما هو بديهى ، ويتبين هذا من وضعية النظرية الكمية حيث المشاكل ، كمشكل القياس واللا تحديد او الموضوعية ، فهذه ما زال لم يتم بحثها بصفة نهائية .

وينبغى أيضا التصدى لمحتوى النظريات الفيزيائية التى ما زالت اكثر اشكالية ، فالفيزياء الحديثة مجال خصب تصدر عنه ، باستمرار، ظواهر جديدة ذات أهمية بالغة كيفا . والتى لا يتعلق الامر بالنسبة اليها بالحصول على نتائج باهرة ، بل بانشاء تصورات ونظريات اساسية لتمثل هذه الظواهر ، فمن فيزياء الجزئيات الاولية الى الفيزياء الفلكية ، نجد نظريات تتأكد وتتحقق ، بالاضافة الى ان ما تمنحنا من تصورات عن الكون يزيل التصور الساذج عن هذا الاخير.

الا اننى أذكر فى هذا الصدد بسؤالين « فلسفيين » مطروحين من طرف العلوم وهما: ما هى المادة ؟ وهل من الممكن توحيد العلوم ؟ بمعنى أن تعكس ، حسبما لدينا من معارف ، الوحدة الاساسية للمادة (تسلم بذلك النزعة المادية) ، أن تمثلاتنا متعددة بتعدد الميادين — ان

الشموري ، ويبدو أنه كان مغلوبا علـــى أمره ، مقموعا من طرف زوجه المسيطره ، القاسية ، المحبة للشجار والمعاكسه . يقـــول القصاص : « لعلها كانت تلعن والده كعادته » (1) .

أما على مستوى اللا شعوري فان القصاص قد انتقم لشخصية الاب الضعيفه المقهوره من طرف الام المتسلطه ، في صوره ام « سالم » المسلولة المريضة المهمله من قبل زوجها « والد سالم » . يقول : « امه مسلوله تتعمد في دهليز مظلم عند ابيه » (16) .

ان والده « ســالــم » نموذج للزوج الاناني الذي يستثمر بنيته القوية في تحقيق رجولته ، واجساء لذاته وتشهواته : « ابوك يعيش للذاته ، ويبول على امك في الدهليز ، وانت هنا تحاول ان تنسى. أف . هل تعتقد ان المساله مساله نسيان لا انها اسطوره قديمة هاته التي تعيشها امك ينخر الدود رئتها وابوك شاب ، جسمه أسلم من جسمـــك » (17) .

وتموت أم « سالم « ويعزيه « بومهدى » ، ولا تغيب عنه صورة أمه حيثما يقول له وكان كلامه فلتة لسان : « .. ان الموت في بعض الاحيان يكون راحه » (18) .

وبهذا الانتقام اللا شعوري لشخصية والده « بومهدى » المسلوبة الارادة والقوة أمام شخصية الام المتغطرسة ، يكون القصاص قد وفر لروايته نوعا من التوازن النفسي في رسم الشخصيات . وسنوسع هذه الفكرة عند حديثنا عن الجانب التقني في الرواية .

وتأسيسا على هذه المعطيات ، يبقى « بومهدى » عديم الذات والكيان داخل البيت ، ولذلك فاندماجه في الوسط العائلي مستحيـــل لعدة عوامل موضوعية وذاتية : « في البيت كان قد تيقن من أنـــه لا شيء ، لم تكن هذه هي المرة الاولى التي يكتشف فيها هذه الحقيقة ، ربما تكون المرة المليون » (13) .

تصورات مستوى ما ليست هى نفس تصورات مستوى آخر — فما هو الربط أو العلاقة القائمة بين مستوى وآخــر (فيزياء ، كيمياء ، بيولوجيا على سبيل المثال) ؟ وبامكاننا ايضا طرح السؤال بخصوص العلاقة بين العلوم الحقة والاشكال الاخرى للمعرفة ومن بينها الاشكال الفنية ، وبكيفية عامة ، ما هو العلم باعتباره شكلا من اشكـــال المعرفة ؟ يمكن معالجة هذا المشكل من خلال دراسة السيرورة الدينامية لنتاج العلــوم .

وان علاقــات العلم — الفلسفة تتجلى فى مجال جديد — مجال واقعي وليس فى مجال مصطنع — عندما تعرض فى اطار منظور جدلى مــادى (...) .

ترجمة : عبد الله المنصورى

** ملاحظــة : M. Paty أستاذ باحث بالمركــز الوطنى للابحاث العلمية بستراسبورغ

احمد زيادى

بومهـــدي
أسير الجدران والارصفة

دراسة تحليلية نقدية لرواية : محمد زفزاف
« ارصفــة وجــدران »

اذا كانت علاقة « بومهدى » بطل رواية « أرصفة وجدران » بعالمه الصغير علاقة معقدة ، تتميز بالكراهية والتضايق (1) ، فان علاقته بالعالم علاقة أكثر تشابكا وتعقيدا من سابقتها ، فليس العالم بالنسبة اليه الا آلاما (2) تصبغ وجه الحياة بلون أحمر مائل الى الدكنة والرمادية ، وتحيل ما فى الطبيعة من ورود وازهار الى صبار واشواك وعليق . وتعبث بنظام الوجود وجماله فيتحول الى فوضى واضطراب (3). وليس العالم الا سجنا يختنق فيه الانسان (4) ، او كما يقول بودلير : « ليس سوى سجن كبير ذى قضبان حديدية » ، أو سوى منفى كثير الوحشة كما يرى معظم الرومانسيين .

أما ما يبدو لنا فيه أحيانا من اتساع ، فليس الا مهاجر يغترب فيها الانسان ، ومناف تعمــق فيه الشعور بالتفـــرد والعزلة (5) .

والادهى من هذا أن « بومهدى » يحس أنه مقيد فى عالم مقيد هو الآخر: « اننى مقيـــد ، واشعر أن العالم مقيد كذلك ، وهذا الزمان ، وهذا المطلق ، وهذه الجدران الاربعة ، وهذه الاوراق الجامدة » (6) .

وان شعور الانسان منذ القديم بأنه موجود فى عالم مهترىء جدا، عادى جدا (5) ، دفعه الى أن يوهم نفسه بأن يحقق انتصارات على الطبيعة وعلى الرتابة التى تطبع حياته ، فشاد الحضارات الشامخة، وركب العلوم الى عدة ميادين ، ولكن هيهات ان يكون فى الحقيقة قد فعل شيئا ذا بال ، فـــ : « كل شىء تافه ، كل شىء لا معنى له . ليس له جدوى » (7) .

وان نشـــوء الحضارات الانسانيـــة فى بلـــد ما ، ثم اضمحلالها وانبعاثها فى بلد آخر ، ثم اندثارها .. الخ ، وان ميلاد الانسان ثم سعيه المتواصل للكسب والانتاج ثم موته ، وان تعاقب الفصول والادوار المختلفة للحياة الانسانية ، هذه العمليات وغيرها ما هى فى الحقيقة الا صور لاسطورة « سيزيف » ، ومن ثم فان ما يطبع الحياة البشرية هو العبث : « العبث فى كل شىء » (8) .

ان عالم البطل عالم متعفن لا يرقى الى مستوى يغرى الانسان بأن يعيشه ، وليس فيه من الجاذبية والتجدد ما يشوقه الى الاستغراق فيه ، انه متكرر رتيب (5) ، بل هو اكثر من ذلك ممل فارغ كل شىء فيه مهزوز ومائع ومهترىء ، حتى القيم التى اصطنعها الانسان ليخفف عن نفسه من حدة اصطدامه بالواقع الفاسد مهترئة (6) .

ان « هـــذا العالم لا يحتمل » (8) . فـــ « ما احوجـــه الى تغيير » (5) ولكنه : « لا يريد أن يتغير » (10) . وكان على البطل أن يواجهه بعزم وثبات ، بيد انه يتهرب معتذرا بقوله : « .. لا املك شيئا من الجراة والصمود » (11) وكان عليه أن يقاومه بالتحدى : « ولكن فكرة الانتحار الحت عليه الحاحا شيدا » (7) وكان من الممكن

ان يجد فى القراءة مجالا فسيحا للهرب من الجو الخانق الذى عجز عن مواجهته عمليا ، غير ان : « .. قابليته للقراءة لم تعد تسعفه » (١٠)، و : « منذ شهور لم يتناول كتابا ، فقط يستمع لمقطوعات مؤثرة من الموسيقى ، لا اقرا شيئا على الاطلاق ، لان ذلك لن يفيدنى ، طلاسم غفل ، اشياء لا تعنى شيئا » (19) .

القراءة تفشل فى القيام بدور البديل الفكرى والنفسى لانقاذ البطل المتأزم من عزلته وضيقه وهوسه ، وذلك لعدم جدواها عند التطبيق ، انها سلاح فاسد ، لا يصلح لخوض معركة ضد الواقع . فهل فكر البطل فى الاندماج فى وسطه العائلى ليكسر اغلال الوحدة القاتلة ، ويتخلص من احساسه الكابوسى العميق بالانفصام ؟ واذا لم يكن قد فعل ، فما هى الاسباب التى حالت بينه وبين ذلك ؟

ان العناصر البارزة فى التكوين الاولى « لبومهدى » نفسيا واجتماعيا وفكريا : امه وابوه .

ويبدو أن المسؤول عن التصدع الملموس فى أسرة « بومهدى » هى أمه ، فهى من جهة تحتقر اباه وتعيره باستمرار ، ومن جهة ثانية تضايق ابنها وتلاحقه بفضول وجهالة ، الى درجة أن صوتها بالنسبة اليه لم يعد سوى نعيق ، والبيت أضحى جحيما لا يطاق : « أمه كانت تنعق فى الغرفة المجاورة بصوتها القبيح ، لعلها كانت تلعن والده كالمادة ، انها تحطم أعصابى بلا هوادة ، وتدوس شعورى بجهل ومرارة وقرف ، انى اكرهها ، واكره حتى البيت الذى يجمعنى واياها ، انها تعطف على ولكنى اعتقد انها لا تصلح لعطفى عليها ، انها لا تعجبنى، لست أدرى لماذا ؟ يمكن ان أكون معقدا ، لكن ربما اكون صائبا فى موقفى من هذه الامومة التى تبدو مجانية وباردة تجاه معطياتى الشعورية » (٢٠) .

لكن اعتقد اننا نظلم الام كثيرا بتحميلها مسؤولية انشقاق الاسرة

الصغيرة ، ذلك ان أسعد لحظة فى حياة الام ، اى أم هى تلك اللحظة التى ترى فيها أفراد أسرتها منشرحين متحابين متآلفين متراضيـــن ، ولذلك يجب ان تفهم تصرفاتها التى تضايق « بومهدى » فى هذا الاطار. واذا كانت ـــ وهى الجاهلة ـــ لا تستطيع أن تفهم نفسية زوجها وابنها ـــ الذى يحتمل أن يكون معتدا (1) ـــ لتعاملها المعاملة اللائقة بهما ، فهل كلف أحدهما نفسه عناء تفهم نفسيتها ؟ . اننا لا نعلم شيئا عن خصوصيات زوجها ومـــن ثم يصعب علينا الحكم له أو عليه . أما بالنسبة لابنها « بومهدى » فيبدو أن رسالته كانت هى اجتثات مـــا يسمي بالرابطة الاسروية من أصولها ، فباعترافه هو نفسه أن أمه كانت تعطف عليه ، لكنه كان يرى أنها لا تصلح لعطفه عليها . (1) فما ذنبها اذا كان هو يتخذ موقفا ربما فجا منها ؟ ان كثيرا من تصرفاته العشوائية لم يكن يراعى فيها شعور هـــذه الام المعذبة المرهقة بالام الشيخوخة . فهو مثلا لا يعود من نزواته الذاتية الا فى وقت متأخر من الليل فتقول له × عاتبة عتاب الام : « ايعجبك هذا ، ان توقظنا فى منتصف الليل » (14) .

ان كرهه لامه لا يبدو معللا فى الرواية ، بل على العكس من ذلك تتجه اصابع الاتهام الى « بومهدى » ، فقد كان عليه ـــ وهو المثقف ـــ أن يتفهم وضعية أسرته فى مجتمع متخلف متفاوت الطبقات ، وأن ينطلق فى تعامله معها علـــى ضوء المعطيات الاجتماعية والنفسية والفكريـــة الموجـــودة .

واذا حق لنا أخيرا أن نتساءل عن نوع العلاقة التى تربطه ببيته الفيناه يجيبنا : « ان الجو فى البيت ليس مريحا ، ولذلك لا آتيه الا بعد ان أتعب أو أجوع » (15) . فهى آذن علاقة نفعية خالصة . ولعمرى أن هذا النوع من العلائق الانسانية لا ينجح الا اذا كان فطريا روحيا مقدسا ، ومتى شابته النفعية فسد واصبح مجرد علاقة عادية .

اما أثر الاب فقد كان باهتا ، بل غير واضح تماما على المستوى

فعليه اذن ان يبحث عن بديل آخر : « كانت لا تزال تنعسق ، ولذلك قرر أن ينزل الى الشارع » (1) . ان الشارع ميدان فسيح قابل لابتلاع الاعداد الهائلة من الآفارين من أسر البيت ، المخنوقين داخل الاقفاص الحديدية المغلقة ، والمطرودين من الحياة ، انه الام الرحيمة : « واحتضنه الشارع عند قدم العمارة » (19) .

لكن الشارع لا يتخذ عند القصاص بعدا ثوريا ، بالرغم من انه الوجه الحقيقي للمجتمع ، الذى تظهر عليه كل أعراضه المرضية ، وتنفضح فيه كل تناقضاته ، فلم يستغله كصحيفة تحمل مظاهر الاحتجاج ضد الواقع المتعفن ، وكمجال للتعبير الشعبى عن الرفض ، وكنهر رئيسى تصب فيه روافد عدة ، ويظل يحبل ويحبل الى ان يكتسح المدينة فى شكل طوفان يجرف المدينة القديمة المتداعيه لتقام مكانها مدينة جديده ثابتة الاساس متساوية الدور.

لقد بقى الشارع عند القصاص مجرد مسرح كراكيز ، يضحك وينسى التناقضات اكثر من أن يشحنها ويفجرها ويصعدها لتتحول الى رد فعل عملي ، يقول « بومهدى » : « فالشارع علي كل حال مسل ، وان كان ناسه سخفاء وجبناء ومزيفين » . بل ويبقى الشارع نفسه مجرد مهجر ومنفى ، ليس فيه الا الاغتراب والتفرد ، رغم أن رمز الشارع ثرى ومؤهل لان يؤدى كل معانى الوحدة والتكتل والذوبان فى المجموع ، يقول القصاص فى آخر سطر فى الرواية : « فى الشارع كان يتوه وحده فى اتجاه غير معين ، يداه فى جيوبه وهو يفكر فى أشياء من جملتها ليلي ونانسى وأخريات » (20) .

وللشارع ــ بالنسبة للبطل ــ امتدادان ، الامتداد الاول يبتدىء بالبيت لينتهى بالمقهى ، والامتداد الثانى يبتدىء من المقهى ليصل الى الشقــة الخاصــة .

1 ــ **الامتداد الاول** : ما ضرورة هذا الامتداد بالنسبة لشخوص

القصة ؟ يجيبنا الكاتب بقوله لـ : « قتل الوقت » (21) ، فالمقهى اذن اسفنج يتشرب سوائل الوقت الزائد ، غير أن البطل يعطيها بعدا آخر هو توفيرها لجو يمكن فيه اغراق الرتابة والملل فى الكؤوس ، وصلبها على الكراسى والطاولات ، وتحقيــق التسلية وتحطيم جدران الزنازن التى تفصل الشخوص عن بعضهم . يقول : « فالدردشات على أفريز المقهى هي البحر الرحيم الذى يبتلع شتى الاعتبارات التى تواجههم وهى الماسح الوحيد لاغشية الشمع الملصقة على حياتهم » (21) .

والمقهى ثقب ينظر منه البطل الى نفسه والى العالم ، وهو ثقب ضيق وأسود ، ولوحة يعلق عليها احتجاجه ورفضه ، يدور بينه وبين النادل هذا الحوار :

— « قهــوة

— باللبــن أم ســوداء ؟

— دائمــا ســوداء .

— أجـــل » (22) .

وان اهم المميزات الايجابية فى هذا الامتداد أن دوره كدور مخادع القسس فى الكنيسة يتكاشف فيــه الشخوص ، ويتجاوزن الحــدود المفروضة عليهم ، والمازلة لذواتهم ، وانه لافتة يحملها جيل الضياع فى سيرته نحو الغد الافضل ، يعلق عليها احتجاجه ضد الواقع وامتعاضه منــه ورفضه له . أما المميزات السلبية فتتجلى فى كونه فارغا يمتص الطاقات ويهدىء من حدة الصراع ضــد المتناقضات ، ويبعد اللحظــة الموعودة ، انه حق تتصبر فيه الافكار والقدرات ، ومجف تجفف فيه الآمال والاهداف .

ونشير فى الاخير الى ان البطــل استغل المقهى كمرصد لتتبــع النساء والانطلاق لتحقيق المغامرات الجنسية كوسيلــة للتخلص مــن الواقع الرتيب الممل (23) .

فهل نجح هذا الامتداد فى نقل البطل من البيت/السجن ، الى جو أليق وانسب ؟ يجيب البطل بالنفي قائلا : « لا شيء غير كؤوس فارغة الافواه ، جائعة ، تقعد فوق الطاولات » (6) فلابد اذن من تجربة الامتداد الثانى .

الامتداد الثاني : لهذا الامتداد عدة روافد ، اهمها : الخمرة ، الجنس ، الفن ، الاخرون . وتتجمع مصبوبات هذه الروافد ، ومحتويات هذا الامتداد الجارف القوى فى دلتا كبيرة هي شقة « سالم » التى تنفتح علي محيط الحياة ، لكنه محيط مغلق كما سنرى .

1 — الخمرة : الخمرة بالنسبة للبطل وصحبه دواء وتسلية وطائر سحرى يحمل على جناحيه الناعمين البطل ورفاقه المتازمين الى عوالم الاحلام والتعويض ، انه رسالة ابن القارح التى أتاحت للمعرى فرصة الرحلة الخيالية الى الجنة والجحيم ، وتصوير حياة النعيم المترفة تعويضا لحياته الزهدية البسيطة .

يقول « سالم » وهو يقدم « أبو مهدى » زجاجة « بيرة » .

« خذ ، هذا دواؤك » (24) .

ويقول الدكاني وهو يحمل زجاجة « بيرة » منداة : « هذا يصلح لك ، شراب حلال وبارد » (25) .

ان كلا من الآخر الصديق والآخر البعيد ، يدرك بأن الخمرة دواء للبطل ، لانه نمط لجيل بكامله ، يبحث عن مخرج من عالمه المسدود المقيد ، ويتساءل فى حيرة : « ترى اين توجد مفاتيح هذه القيود جميعا » (6) فهل استطاع الاهتداء الى هذه المفاتيح عبر الزجاجات ؟ للاسف كانت الزجاجة عالما اضيق واشد انغلاقا من عالمه ، واستفادت هى منه اكثر مما استفاد هو منها ، ذلك لانها افرغت فى جوفه ما أثقل عليها ، بينما ازداد ثقل همومه هو اكثر ، فـ « ارتمى فى حضن

المرحاض » (6) ليتخلص من حمولته ، وكان المرحاض أرحم منها ، ونظر اليها : « لا شيء غير كؤوس فارغة الافواه ، جائعة ، تقعد فوق الطاولات » (6) « والزجاجتان تنتظران أن تملأ ولكن عبثا » : « انه انتظار بلا جدوى ! ما افظع هذا ! » .

ان الطريق الذي يمر عبر الكأس ينتهي حتما الى قعر الزجاجة ليتوقف هناك الى الابد ، انه طريق مغر وجذاب ، لكنه طريق متجه من القمة الى الحضيض ، طريق لا يؤدي الى اى اتجاه ، انه طريق مسدود ومحفوف بالمخاطر وكثير الضحايا .

يشفق « بو مهدي » علي تمزق صديقه « سالم » وضياعه فيردد داخل نفسه بأسى وحسرة : « ما اشفقك يا سالم ، امك تتعفن وانت هنا تتعفن في الاوساخ واللا تنظيم ، تعتقد أن الشرب والعاهرات والرسم ، تفاؤلك . ابدا لا » (17).

2 ــ **الجنس** : ان الارتماء في احضان المرأة هروبا من مواجهة الواقع ، تجربة مغرية استهوت « بو مهدي » فشق غبارها ، فهل تراه وجد فيها منجاه ؟ يقول « بو مهدي » : « الحب شيء ضروري، فمن غير الحب لا نستطيع أن نفعل شيئا ذا بال » (27) . فهل كان يحب حقا ؟ ان تجاربه السابقة للفترة التي تتناولها القصة ، وكذا الفترة المؤرخة لها ، تجارب جنسية بعيدة عن الحب الحقيقي ، الحب الخالص ، انها تجارب تستعمل فيها المرأة وسيلة للتسلية وأداة لاشباع الرغبات الجنسية فقط : « وبدأ يفرغ الالم في نظرات بعض النساء الغامضة الكسلى الملقاة على حذائه ورأسه » (28) .

كما كانت بالنسبة اليه مجالا لاثبات الذات والاعتزاز بالرجولة، لذلك فهو يحب المرأة الممتنعة المدللة . يتحدث عن امرأة نادته بقوله : « سلبته مناداتها اثبات ذاته ؛ انه يحب كثيرا ان يطلبها فتمانع ثم يطلبها فتمانع ، ثم يطلبها فتمانع حتى ترتمي أخيرا بين ذراعيه طيعة كالهواء أثناء التنفس » (28) .

ويسير بجانب « ليلى » المعلمة بخيلاء واعجاب بالنفس ويتساءل: « هل هي الاحرى تحسن بزهو ، شاب جميل (لست ادرى فيما اذا كنت جميلا) يرافقها وهو موى . و٠و الخ هناك صفات احرى ربما تتبادر الى ذهنها » (29). أن رجولة عمر بن ابي ربيعة ، ونرجسيه نزار المباني مد تركتا بصماتهما على ذاكرة « بو مدهى » كما هو واضح في العبارة السابقة ، والعبارة الاتية : « كانت تنظر اليه بفتور ، ونحاول ان تعريه اكثر ، غير انه حاول الا ينظر اليها ، ان ذلك سلاح يقهر المراة ، لن اتنازل لك عن حريتي لاول مرة ، انى أعرف ان هناك تعارضا للحريات ، ومع ذلك فسابقى مصرا حتى تدعني احيرا » (30).

وتمحض الجنسية عند « بو مهدى » علاقتان : علاقته « بليلي » المعلمة وعلاقته « بليلي » الطالبة :

۱ – تجربته مع ليلــى المعلمــة :

« ليلى » مدرسة في التعليم الابتدائى ، طلقت من زوجها الذى أنجبت منه ابنا : « لانها كانت عاهرة » (31) . « وعودتنى الاتصال الدافىء الحالم » (32) . « لم تكن « لبو مهدى » عشيقة كما هو مفهوم ولكنها صديقة مرت من هناك ، وأحست انها فى حاجة الى أن تمر من هنــا » (31) . كانت تقول له بأنها كانت تحبه قبل اللقاء بسنوات : « ولم يكن ليصدق ذلك الا فى الفراش » (32) ، وتساءل فى غير ذلك الموضع : « هل يحبها أم لا ؟ لا يدرى لكنه يعرف أنه يشتهيها كثيرا » (27) . فهل فكر يوما فى أعلاء هذه الرابطة واعطائها صبغة انسانية ؟ يقول : « فى بعض الاحيان يحار المرء فى اختيار نوع النساء الذى يروقه » (33) . لكن على أى مستوى تحدث هذه الحيرة؟ انها لا تقع على مستوى العقل أو السلوك ، ولكن علي مستوى الجسد فقط : « وبدأ يفاضل بينهما ، فى الختام ، انتهى الى أن « ليلى » رائعة ، وأن نانسى رائعة كذلك » (22) . كما قادته المفاضلة الى هذه النتيجة : « ان الفتاة التى أشتهيها فى الكلية شعرها اكرت ، غير

ان جسدها أفروديتي » (33) . و« شعر ليلى اسود ناعم » (33) . وفى الختام يستقر فكره على أنـــه : « لا فرق بـــين « ليلـــي » و« نانسى » . » (34) ولعل اطلاق الفنان لاسم ليلي على المراتين معا اشارة فنية الى تطابقهما من حيث دورهما فى الحياة ، وفهمهما لها ومن حيث تساويهما فى النداء الجسدى .

وقد يوهمنا كلامه المادى هذا بأنه متحرر من كل قيم المجمع ومواضعاته ، وان شروطه فى المراة/الزوج كشروطه المادية فى المراة/ الجنس ، وربما يفذي وهمنا قوله : « ان القيم هى الاخرى قـــد اهترات باهتراء العالم » (6) . غير ان كل ذلك باطل ، وكـذب على النفس المتعلقة بالقيم الاجتماعية السائدة والماتحة من المثل التى يفرزها العالم الثالث . يقول « ليلي » : « أنت جميلة ، ولكنك للاسف.. » (35) خائنة عاهرة . ومن ثم فليس مستبعدا ان تخونه هو الآخر : « فمن باع نفسه للشيطان مرة باعها الى الابد » . كما يقول احسان عبـــد القدوس . ويخاطب يوما نفسه بهذه المشاعر فيقول لها : « ليلى »، لو كنت زوجة لـــى ، ولكنك مع الاسف خائنة ، كل ما فيك رائع الا الخيانة » (36) . وكان « سالم » يوما على وشك السفر فجاء « بو مهدى » لتوديعه وقال له : « ستجدني ابا لطفل او طفلة » فعلق صديقه الرسام : « ما أبشع ذلك خصوصا مع عاهـــرة » (37) . وليت تشكك « بو مهدى » فى خلاص المراة ظل محصورا فى « ليلي » بل ان « ليلي » لم تكن الا نمطا لكل النساء فـــ : « ليس هناك امراة مخلصـــة » (31) .

وبهذا يسوغ لنا ان نقرر ان نظـــرة « بو مهدى » الى المراة/ الزوج كانت نظرة محافظة وتقليدية ومتشائمة جدا بالاضافة الى كونها متميزة بالتناقص واللا مسؤولية ، فهو حينما يطالب المراة بالاخلاص فى جميع صور علاقاتهما بالرجل : رفيقة وصديقة وعشيقة وزوجة ، يعجز هو نفسه عن ان يكون مخلصا وفيا بل لقد كان اكبر مساهم فى

نشر الخيانة ، وأقوى مشجع للمرأة على خيانة زوجها أو عشيقها . فمن صنع ليلى العاشقة الخائنة ؟ ومن جعلها ضحية هـذه العلاقة الجنسية النفعية ؟ ومن شرد ابنها من زوجها السابق ؟ من فعل ذلك وغيره غير « بو مهدى » ؟

قد نسمع توصية « ليلى » الطالبة التي وقعت في حب رجل متزوج ذي أولاد ، وعزمت على الزواج به : « الا تحترمين الزوجية ؟ أنت التي ستشردين الاطفال ، ها انذا اقولها لك ، واذا شئت فتأكدي انت لا تراف بها : أنت وهذا الوغد زوجاكما تتألمان من اجلكما وانتما ارادة » (38) وقد نسمع لومه لصديقه « عبد الرحمن » الذى فرضت زوجه ، وتوبيخه في نفس الوقت لصديقه « صالح » : « ومع ذلك أنت لا تراف بها : أنت وهذا الوغد زوجا كما تتألمان من اجلكما وانتما مستهتران (39) .

قد نسمع ذلك وغيره فنغتر ، ونظن أن البطل أصبح ضمير المجتمع ، ولكن مهلا ، فوجه اعتراضه ليس انسانيا ولا أخلاقيا وانما هو جسدى مادى يقول : «و » صالح » ليس له ذوق ، يخون زوجته لكن مع نساء ليس لهن جمال ناجح » (19) .

ثم من جهة أخرى ما قيمة النهى عن شيء وارتكاب ما هو اكبر منه ! فلو أننا رصدنا العلاقات الجنسية لاشخاص الرواية لوجدناها كلها علاقات مبنية على الخيانات الزوجية . وامثلة ذلك كثيرة نجتزىء منها هذه الامثلة المتنوعة والدالة :

1 — قصة « بو مهدى » مع « ليلي » المعلمة المتزوجة والام ثم المطلقة .

2 — يسأل « بو مهدى » البقال البربرى عن امرأة كان يداعبها فيجيبه : « زوجة شرطى مغفل يسكن في العمارة المجاورة » (40) .

3 — يتساءل عن امرأة كان يحادثها « سالم » هل هي متزوجة

فيرد عليه « سالم » : « طبعا ، ثلاثة أطفال ورجل مطافيء » (41) . وقد سبق لنا أن وقفنا على رأى « سالم » فى رغبة « بو مهدى » فى الزواج « بليلي » المعلمة ، وهو رأى يتناقض بوضوح مع هذا السلوك .

4 — وينصح « بو مهدى » صديقه « صالح » المتزوج الذى يخون زوجه باستمرار بالاقلاع عن هذا السلوك الشائن ، ويدعوه للمودة الى زوجه واولاده والاهتمام بهم أن واتته الفرصة وهى غيبة « سالم » صاحب الشقة ، فرد عليه « صالح » مقهقها : « وهل البطة تستطيع أن نمهلنى حتى يعود ؟ الا تعتقد انها ستتهمني بالذهاب مع امراة اخرى » (42) . والبطة هذه امراة متزوجة (31) .

5 — كان « بو مهدى » فى مقهى بشاطىء المهدية رفقة صديقه ، وكان يجلس امامهما رجل وزوجه ، ويكشف « بو مهدى » عن نوايا صديقه بقوله : « والصديق يشتهى المراة التى تجلس قرب الرجل » (43)

6 — ويتحدث « بو مهدى » عن « ليلى » الطالبة فيقول : « .. انها ترافق رجلا متزوجا ، وانها تحبه رغم أطفاله وهى تحبه بلا امل » (44) .

7 — ويعجب « بو مهدى » بامرأة غضة متزوجة كانت متعلقة بالبقال البربرى ، ويحسده عليها لكونه استطاع بمتجره ان يستولى على قلبها ويغريها بالمال ، فيعرب عن دواخله بقوله : « تمني لحظتها لو ان له متجرا » (40) .

8 — يقول « بو مهدى » لصديقه « سالم » : « انى اراهن على انه (يقصد والد سالم) يستطيع أن يجعل زوجتك — لو تزوجت — تحبه وتفضله عليك ، انه شاب ، وانت عجوز » (17) .

9 — واخيرا خيانة « بو مهدى » لعشيقته « ليلى » المعلمة مع « ليلي » الطالبة .

ان الامثلة السابقة تسمح لنا بالقول بأن الجنس عادة مستحكمة تتحلل امامها كل القيم والمثل ، انه وباء اعتيادى (41) . وان أحب انواع النساء/التسلية الى البطل وشملته المرأة المتزوجة . لماذا ؟ ربما لانها قادرة على اشباع شهواته مباشرة دون لجوء الى الطرق الملتوية، ودون مخاوف ولا مخاطر ، وربما لانها لا تكلفه مصاريف كثيرة ، لانها لا تمارس الجنس بدافع التعويض عن حياتها الزوجية غير الموفقة لا بدافع الاغتناء والمتاجرة معرضها ، وربما لانه حين يمارس الجنس مع امرأة متزوجة يكون قد انتقم من المتزوجين لانه عجز عن الدخول الى الزوجية من ابوابها (بو مهدى ، سالم) او فشل فى الحصول على الدفء فيها (صالح ، عبد الرحمن) وتتميما لهذا الراى نضيف بانه لما كانت الرابطة الزوجية تعد من امتن الروابط الاجتماعية التى تحافظ على تماسك المجتمع ، ولما كانت رسالة « بو مهدى » هى تقويض هذا المجتمع بتمزيق روابطه ، وتمييع تقاليده — كما المعنا الى ذلك عند حديثنا عن الام — فانه — هو وصحبه — اختاروا هذه الواجهة الاستراتيجية لتحقيق أهدفهم .

ب — تجربته مع ليلى الطالبة « نانسى » :

« ليلى » طالبة فى جامعة الرباط (؟) لم تكن جميلة ، ولكنها كانت مغرية مثيرة . تعرف عليها « بو مهدى » فى الجامعة ، وعرض عليها صداقته بعد أن تتبعها عدة أيام فى الفترة التى كان مرتبطا فيها بعلاقة جنسية مع « ليلى » المعلمة . فما نوع الحب الذى كان يشده الى الطالبة ، يقول : « انى اشتهيك ، جسدك ، جسدك ، جسدك » (46) ويصفها : « هى امرأة رائعة ، رائعة ، لذة ، جسم ، شهوة ، هى كل شىء » (47) ويفتنه جسمها فيتأوه : « لذة ، جسم ، شهوة ، جسم رائع حقا » (11) . فنوع الحب اذن واضح ، انه حب جنسى مادى صرف . لكن ما مصير علاقته مع المعلمة ، هل نسيها ؟ : « وتساءل مع نفسه : هل تكون « نانسى » قد عوضتها فى قلبه ؟ وبدأ يفاضل

بينهما ، فى الختام ، انتهى الى أن « ليلى » رائعة ، وأن « نانسى » رائعة كذلك . ثم خطر له ان يقدمهما الى بعضهما ، هذه صديقة فى الجامعة ، وهذه معلمة ، رفيقة الصبا ، ثم لا شيء آخر » (22) .

فقلبه اذن يتسع للجمع بين المراتين ، وهذا دليل آخر على ان رابطته بهما رابطة جسدية ليس غير ، فكل منهما تثيره وتشبع نزواته الجنسية ، ويؤكد هذا قوله : « لا فرق بين ليلى ونانسى » (34) ، لان المفاضلة لم تكن منصبة على الناحية الفكرية أو النفسية او الاخلاقيه وانما كانت منصرفة الى الانوثة والجسد .

فما الغاية اذن من انشاء هذه العلاقة ؟ لعلها الرغبة فى التغيير والتجديد دفعا للملل والتشبع . يقول « بو مهدى » لليلى الطالبة : « لو اتزوجك ثلاث ليال فقط لاطلقك » (30) ويقول لها أيضا : « انك تثيرين فى اللذة والرغبة .. وباختصار انك حيوان وانا لست كذلك بتاتـــا » (30) .

ولعل مما سهل الطريق أمام « بو مهدى » للوصول الى مبتغاه من « ليلى » ، ان الدعوة الى ارتياد آفاق هذه التجربة صادفت هوى فى نفسها ، فقد اعترفت يوما ، بصراحة ، « لبو مهدى » فقالت له : « .. انى مع الحرية الجنسية » (48) .

بعد هذا يمكننا ان نتساءل : هل وجد « بو مهدى » فى الجنس حلا لعقده ، ومنجى من شراك واقعه المتعفن الكريه ؟ يجيب بنفسه عن هذا السؤال ، متحسرا على صورته الثانية « سالم » حينما يناجيه بقوله : « ما اشقاك يا سالم امك تتعفن وانت هنا تتعفن فى الاوساخ واللا تنظيم ، تعتقد ان الشرب والعاهرات والرسم شفاؤك ، ابـــدا لا » (17) . اذن فالجنس يفقد دوره كحل ويبقى فقط مجرد تسليـــة وترفيه ، والسبب فى ذلك انه لم يتخذ صورته الطبيعية الايجابية ، اى لم ينظر فيه الى المراة كانثـــى وزوج وأم واداة فعالـــة فى المجتمـــع

الانسانى ، وهذه النظرة القاصرة الي المراة هى التى دفعته الى ان يحكم عليها بالفراغ والتفاهة تارة (49) ، وبالجبن والحاجة الدائمة الى حماية الرجل تارة اخرى (50) .

يقيم الفنان مقارنة بين « ليلى » الملمة التى اكتسبت تجربة بزواجها الاول ، وبين « بو مهدى » « هو لم يتزوج ، ولم يتحمل مسؤولية بعد » (51) ، فهذا النوع من الارتباط المسؤول بين الرجل والمراة هو الارتباط الانسانى الوحيد المثمر ، وغيره يبقى طرقا مسدودة وممرات دائرية لا مخرج منها .

وكان من الممكن ان يتخذ الجنس فى الرواية بعدا فكريا او سياسيا أو حضاريا ، كما هو الحال فى قصة « موسم الهجرة الي الشمال » للطيب صالح ، اذ استغل القوة الجنسية عند بطله « مصطفى سعيد » كسلاح للانتقام السياسى والحضارى والفكرى من المد الاستعمارى الانجليزى الى البلاد العربية ، بيدَ أن العلاقة الجنسية فى رواية « أرصفة وجدران » لا تتخذ اى نوع من الصراعات السياسية أو الفكرية ، وبذلك تبقى علاقات ذات بعد واحد له اتجاهان مزيفان معوجان :

أ — الجنس من اجل الجنس اى من أجل اثبات الذات ، وتحقيق الرجولة ، وتفريغ الالام وتحطيم جدار الملل وتحصيل المتعة .

ب — والجنس من أجل العبث وتمييع العلاقات الانسانية وتمزيق الروابط المجتمعية لهدم كيان المجتمع .

وأمام فشل هذا الرافد فى تقديم البديل ، لا يسعنا الا الخوض فى الرافد الثالث وهو الفن .

3 — الفن : يعرف الفنان الفن بقوله : الفن انما هو عطاء انسانى كبير ، انه أسمى ما يقدم الانسان للانسان ، وأن تمارس الفن

معناه أنك تؤنس الآخر ، انها تجربة منبعها السماء ، انها تجربـــة ترتفع عن الطين عن الوحل عن الشر المتأصل فى الارض » (9) .

انني اتفق معه فى كون الفن أقدس هديـــة من انسان لانسان ، وفى كونه تجربة انسانية كلها خير وطهر ، الا انى اخالفه فى ما ذهب اليه من انه : « تجربة منبعها السماء » ، ان الفن ابداع يستمد اصوله ومقوماته من الارض ، من الواقع المعين ، انه تجربة ابداعية واعية ، وتعريفه هذا الفن للفن يذكرنا بما كان سائدا لدى الشعراء العـــرب القدامى من توهم ملازمة الجن لهم ، يوحون اليهم الافكار ويلهمونهم الصور والاخيلة ، انـــه مفهوم كان يسلب الشعراء القدرة الانسانية على الابداع والخلق الفنى . ويفقد الفن اجمل صفة فيه وهى كونـــه عطاءا انسانيا .

كما اخالفه فى قوله : « وان تمارس الفن معناه أنك تؤنس الآخر » فممارسة الفن ليست مؤانسة ولا تسلية ، وانما هى تأدية رسالـــة انسانية واجتماعية وفكرية ملقاة على عاتق كل مثقف ليشن بهـــا معركة التغيـــير .

ويعرف القصاص الموسيقى بأنها : « سلاح الاعزل الذى يواجه العالم بفرديته ووحديته » (52) لقد جربت الموسيقى كوسيلة للخلاص من عالم المتناقضات والماديات ، فى تجربـــة الادب المهجرى ، ولكنها عبرت عن عجزها فى حل مشكل عويص يكمن حله الحقيقى فى المواجهة والمجابهـــة .

وان الفنان يقر ضمنيا بهذه النتيجة بالنسبة لبطله حينما يقول : « ظل يدخن ويدخن ويستمع الى الموسيقى » (4) . أ الازمة تظـــل تثقل كاهل البطل فيهرب الى الدخان والموسيقى فتغمر أنفه ألف دوامة دخانية ، فى حين تملأ اذنه الف نوتة موسيقية ، ولا اعتقـــد أن هناك لوحة فنية تعبر عن التأزم اكثر من استمرارية هذا المشهد .

فهل نجح الفن بمختلف اشكاله : الرسم ، الموسيقى ، الادب .. الخ فى انتشال البطل من قبضة الوحش المفترس المتعـدد الوجوه : الملل ، الانفصام ، القتامة ، التمزق ... الخ ؟ يجيبنا البطـل نفسه بالنفي القطعي حينما يقول متواجدا مع « سالم » : « تعتقد أن الشرب والعاهرات والرسم شفاؤك ، ابدا لا » (17) . لذا لا مفر من تجربة الرافـد الرابـع .

4 ــ **الآخــرون** : الآخر بالنسبة « لبو مهدى » شرير وسخيف ومزيف (15) ، وثقيل (53) ، يضايقه كثيرا ما دام لا يسليه (28) . وهو منافق ومغرور (53) ، واعتباطى وتافه (25) . لا فرق بينه وبين الحيوان : « وانطلق البربرى الـى الداخل كالسنجـاب » (40) ، « شاربا « صالح » كان كذيل حمار » . (19) ، « يجوس «بو مهدى» فى المدينة وحيدا كحيوان خرافى » (13) ، « امه كانت تنعق فـى الغرفة المجاورة » (1) ، « وباختصار انـك حيوان .. » (30) ، « وكان أحد ماسحى الاحذية قد ارتمي عند قدميه مثل الجرو » (54) ... الخ . بل ولا فرق بينـه وبين النبات ايضا ، فوجه امه شبيه « بلجاء شجرة بلوط » (52) ، وهو يحلم بالتحول الى صورة نبات : « آه ! ماذا لو اصبحت الآن جذع شجرة ! » (55) و« تخيل انه شجرة من أشجار الساج » (56) و« انطلق علـى الرصيف كورقة صفراء تدفعها الريح » (23) ... الخ .فهل لهذه الاشارات التناسخية معنى ؟ أم انها تسربات عفوية لرواسب الدراسة والاطلاع ؟!

كما ان الآخر بالنسبة « لبو مهدى » واجهة مفتوحة ضده ، وهو لا يملك أن يقاومها أو يندمج فيها ، بل هو يحالفها للمنفعـة ، وحينما يقتضى منه الموقف المجابهة يفر ويتهرب من اتخاذ موقف واضح.

وان ذاته هى المقياس للحكم علي الآخرين ، يقارن مثلا بينه وبين الدكاني البربرى الذى كان يغازل امراة جميلة ، فيرى أنه اليق بالقيام

بتلك المغازلة ، لانه شاب مثقف وجميل .. و.. الخ بينما الدكانى تافه وقبيح ، ويقول : « يا للمفارقات ! هل يستحق هذا الاهتم ان يلامس هذه الخوخة الناضجة ؟ » (40) .

ان النظرة البورجوازية للعلاقات الانسانية وسمت البطل فلم يعد يستطيع — رغم ثقافته — التخلص من هذا الارث الطبقى ، رغم انتمائه الاجتماعى لطبقة مسحوقة او فى حكم المسحوقة .

وترتبت عن هذه النظرة البورجوازية نظرة أخرى نفسية هى التعالي والانانية والاحساس بالسمو الجمالى والتفوق الذاتى . يقول متحدثا عن صديقته « ليلى » المعلمة : « هل هى الاخرى تحس بزهو ، شاب جميل (لست أدرى فيما اذا كنت جميلا) يرافقها وهو قوى و.. و.. الخ هناك عينات أخرى ربما تتبادر الى ذهنها » (29). ومن ثم فكل ما عداه ، ليس فى مستواه . يقول واصفا طالبا وطالبة فى الكلية ، كانا فى حالة عشق : « فتى وفتاة مشوهان ، يبدو انهما بحثا عن بعضهما » (57) .

وقد كانت نظرته العدائية للاخر معروفة لدى أصدقائه ، فهذا «سالم » يقول فى لحظة من لحظات نقاشهما حول بعض الكتاب : « انك كتلة من الكراهية » (24) . وكان يحس بأن كل ما فى الكون من انسان وحيوان ونبات يشكل تحديا لـه : « لطالما شعرت بأنه يتحداني ، هذا النبات الجرىء ، انه يتحداني كما تتحداني جميع الاشياء » (28) .

ان مفهوم الاخر عند البطل المهوس مفهوم وجودي خالص . والمفهوم الوجودى للاخر يلخصه سارتز فى هذه الجملة : « ان الآخر هو الجحيم ، لانه ينظر الى باعتبارى شيئا وفى هذا هدم لذاتيتى .. فلا يمكن أن يكون هناك حب بمعنى الاتحاد بالآخر ، لان الذات المستقلة ترفض اى تنازلات عن حريتها وذاتيتها .. والآخر هو الصخرة التى تتحطم عليها ارادتى » (58) .

فهل فكر « بو مهدى » فى مواجهة هذا التحدى الذى يقابله بــه الآخر بتحد أعنف وأصلب ، ابدا ، انه لا يملك الا الهروب والمدارة .

غير ان نموذج الآخر/الصديق هو الذى يملك القدرة على المواجهة والرفض والانطلاق من الذات ، وممارسة حريته بكاملها بدون اى اعتبار للاخرين ، وهو الذى يمثله « سالم» ففيه تتجسم ملامح هذا النموذج: « اننى احسنى ازاء انسان يستعمل ارادته بلا مبالاة ، فيها الكثير من الرضاء والحرية ، وانه لا يهتم للمعايير التي لا تصدر عن ذاته ، فهو يعتبر نفسه مركز العالم ، ويعترف لنفسه كما يعترف لزملائه انه يستطيع ان يعيش بلا حدود بلا مقاييس ولا عقبات » (26) . ويملل البطل سبب تفاهمه وانسجامه مع « سالم » بقوله : « ذلك لانــه صديق تتعــرى ذاته أمامى بوضوح ، ويجعلنى افعــل ذلك بوضوح اكثر » (42) .فهل كان هــذا النموذج ناجحا عمليا وواقعيا فى تطبيق مبادئه ؟ ليس فى القصة ما يدل على ذلك ، فقد كان « سالم » صورة مطابقة « لبو مهدى » فى بحثه الدائم فى حيرة وعدم استقرار ، عــن نفسه : فى الكأس وفى الفن والجنس وفى الحياة الخاصــة ، لكن دون جــدوى (17) .

ويجسم هذا الموقف الرافض للاخــر كمنقذ من الضياع والحيرة والسأم قول القصاص مبرزاً موقف البطل من العالم : « يثور على كل شيء ، على هذه الغرفة ، على الرفــاق الضائعين المعقدين ، علــى الكتب : وحتى على أمه التى تصيح » (2) .

ان هذه الروافد قد اثبتت عند التجربة والممارسة عدم صلاحيتها وقدرتها على آخراج الزورق الضال من المتاهات الى بحر النجاة . فهل كانت السمكة التى انحسر عنها المــاء ، فأصبحت مهددة بالهلاك بين الصخور والمياه الضحلة ، ستهتدى الى بحر الحياة المتسع لــو جربت الطريق الميتافيزيقى او الايديولوجى ؟

1 ــ **الديــن** : يطــرح « بو مهدى » عدة أسئلة ميتافيزيقية ، لكنه لا يجيب عنها ، يقول مثلا بعد ان أخطأ البديل فى تجربة الجنس : « لماذا لا أمارس الدين ؟ هل صحيح انه اذا لم يكن هناك اله لخلقناه ؟ هل ما أفعله الآن يعتبــر عبثا ؟ هل حياتى شيء اكثــر مما أعيشها عليه ؟ » (49) لكن يمكننا أن نلتمس موقفه من الدين فى مكان آخر ، وذلك حينما يقول وقد سمع بموت أم « سالم » : « العالم هكذا ، نجيء بلا ميعاد وننتهــى بلا ميعاد » (12) . فالعالــم فى رأيه ، وليد الصدفة ، وخال من كل تدبير وتنظيم ، ففكره أذن لا يخرج عن الفكر الوجودى القائل بسبق الوجود للماهية .

ويلمح القصاص الى طغيان المادية التى جاء بها الانقلاب الصناعى، على الروحانية بقوله المعبر : « صومعة المسجد تختفى وراء دخان معمل مجــاور » (59) .

كما يشــير الى التناقضات التى يحتفل المجتمع ، والي الفهــم السطحي للعقيده ، فالمجتمع متدين فى مظهره لكنه يزخر بالمجرمين ، فأى مفارقة هذه ، واى بعد بين جوهر الدين وسلوك المتدينيــن : « ثم تعجب لهذا التصميم الغريب الذى تم بالصدفة ، مسجد يقــام قربه سجن ، لقد كان المجرمون والمؤمنون على السواء » (59) .

فأين البديل أذن ما دام الاجرام والايمان متساويين فى هذا المجتمع المتناقض ؟ وما دام البطل وامتداداته يكتفون باتخاذ موقف من الدين دون ممارسته وتجربته ؟

2 ــ **الانتمــاء** : يمكننا ان نقول بدءا ــ دون خشية التجنى ــ ان بطــل « أرصفة وجدران » كان بعيدا عن كل الانتماءات الحزبية والنقابية ولطلابية ، لقد كان يبحث عن البديل خارج هــذه التنظيمات كلها يمكننا ان نؤكد بأن موقفه من كثير من القضايا والحركات الوطنية والقومية كان باهتا وضعيفا اذا لم يكن منعدما .

ان قطب الرواية لم يكن سوى « بو مهدى » وحياته الخاصة ، وهي حياة بوهيمية تعوم على سطح المجتمع ولا تغوص فيه، ومن ثم فلا يمكننا ان ننتظر من الرواية — وهى روايه الشخصيه — تصوير المجتمع بكل ابعاده وملابساته السياسية والاجتماعية ، غير اننا لا نعدم بعض اشارات القصاص المرضية العابرة الذكية كالتى نلمحها فى هذا الحوار الدائر بين « بو مهدى » وشرطي يسائله عن سبب خروجه ليلا :

« — هل هناك شيء يقتضى الا أخرج ؟

— طبعا » ثم يضيف : « — الست مغربيا

— أوه .

— كأنك لا تحس بالعالم من حولك !

(— انى لا احسه طبعــا .»

وتذكر أن هذا ليس سوى صدى لحادثة ما » (56) .

فما هي هذه الحادثة يا ترى ؟ الا أن اغراق « بو مهدى » في عالمه الخاص قد صرفه عن معرفة ما تشهده بلاده من تغيرات ، وما تعيشه من اضطرابات ، ولم يكلف نفسه — على الاقل — عناء التعرف علي نوعهــا .

ومن هذه الاشارات أيضا ما نلمسه من تلميحات خاطفة لبعض مظاهــر بقايا عهد الامتيازات والاستغلال عهــد التسلط الاستعمارى الاوروبى على الاقتصاد المغربى . يقول القصاص : « جاءتهما الايطالية العجوز صاحبة المقهــى » بشاطىء المهديــة ، واستغلال المغاربــة واستخدامهم : « .. الاسبانية العجوز التى تثرثر مع صبية متسخة ، يبدو انها خادمتها » (25) . ولعل النهاية التى اختارها القصاص لهذه الثرثرة اشارة ذكية وفنية الى نمــو الاحساس بالذات المغربيــة ، وتضاعف الشعور بالانسية المغربية ، وازدياد الوعى بالمرحلة التاريخية المعيشة بكل معطياتها . يقول : « .. ولكن حركتها كانت تدل على أن

هناك سوء تفاهم بينهما ، فالعجوز كانت تتحرك بصعوبة وبنرفزة ، وترفع يديها بآلية ، واختفتا من امام عينيه » (25) ، لكن هل فعلا اختفى ذلك المهد علي الصعيد الرسمي والواقعي ؟

وباستثناء هذه الاماءات العرضية والالتفاتات الفنية ، التى كان الفنان يغتنم كل فرصة سانحة ليمدنا بها ، يظل « بو مهدى » بعيداً كل البعد عن المجال السياسى بل والاجتماعى وتظل أزمته أفرازاً لاى مجتمع من مجتمعات العالم الثالث .

واذا كان من المبادىء الاولى للوجودية ان : « الانسان ليس سوى ما يصنعه بنفسه » (61) فان « بو مهدى » ظل عاجزا عن أن يوجه دفة حياته من اللا مسؤولية والضياع والتشرد والتمزق الي حياة انضج والمسؤولية والالتزام .

وليت البطل عوض عيبته فى المجال السياسى والنقابى بالحضور على الصعيد الطلابي ، لكنه لم يفعل فحتى دروسه كان يتقنها بمناى عن الوسط الطلابي ، وهو حينما يحضر الى الكيه فانه لم يكن يستطيع الانسلاخ عن عالمه الخاص ، وهكذا تتحول الكية عنده الى ميدان للمغامرات الجنسية تماما كالمقهى والشارع والشقة الخصوصية . وقصته مع الطالبة « ليلى » شاهد على ذلك . وعلي ضوء هذا المفهوم يمكننا فهم سخريته من الطلاب الذين يحضرون الدروس ووصفه لهم بقوله : « والرؤوس مقطوعة وموضوعة فوق جثث عفنة ، والمقعد مثل سفود » (62) .

وحتي حينما كان يقف أمام لوحة الاعلانات فانه لم يكن ينسى الهدف الاساسى من مجيئه الى الكلية : « ويقرأ لوحة الاعلانات الطلابية (هناك رحلة ، هناك تجمع طلابى ، ثم هناك .. هناك ماذا ؟) محاضرة مساء يوم الغد عن « الاشتراكية العربية » ولم يكن يقرأ ، كان يستمع لضجة داخل المقصف وصوتا نسويا ينفجر فى الفضاء عابثا لا مباليا » (55) .

وكان يحضر أحيانا الى الكلية فى أوقات يعلن فيها الطلاب الاضراب فلم يكن ليهتم بسببه وظروفه ، ويكتفي بالقول : « كان هناك اضراب اذن . لماذا لا » (21) . واعلن يوم عن اضراب و« بو مهدى » فــى المقصف فخرج كل التلاميذ الا هو : « لم يرد « بو مهدى » ان ينهض، كان منشغلا بمراميانه » (38) . وعندما كان الاضراب يحــل ، فان « بو مهدى » لم يكن ليعلم شيئا عن استراتيجيته وظروفه ، ولا ما أسفر عنه من نتائج : « انحل الاضراب هكذا بلا مقدمات » (4) .

ويبدو ان بعض التنظيمات السياسية كانت تستقطب حولها مجموعة من الطلبه فما موقف « بو مهدى » منها ؟ . يسأل يوما « ليلي » :

« ـــ هل تهتمين بالسياسة ؟

ـــ اجـــــل

ـــ معنى ذلك انك منتميــــة ؟

ـــ شيوعيــــــه .

ـــ أنا لست شيوعيـــا

ـــ أنت طفـــل » (50) .

وفى مكان آخر تقول له : « ان راسك خاو » (63) .

وبالرغم من أنـــه كان يدرك ان : « الانسان يســير بشمـــور جماعى (7) فانه كان بعيدا عن كل تنظيم ينمي فيه هذا الشعور وينظمه ويوجهـــه .

واما على الصعيد القومى فان القضية الفلسطينية على الخصوص كانت قد عرفت تطورات خطيرة فى هذه الفترة غير أن صداها فى نفس « بو مهدى » وفكره خافت جدا ، وربما كانت رغبة « بو مهدى » الملحة فى مشاهدة الافلام الحربية (36) ، اشارة الي ايمانه بأن الطريق

الى فلسطين يمر من فوهة بندقية ــ كما يقول نزار قباني ــ غير أن القصاص لا يلبث ان يجرى على لسان بطل القلم المحتضر هذه الجملة : « ان الحروب يجب ان تزول » (04) ، فهل معنى هذا ان القصاص يؤمن بان الديبلوماسيه وحدها كفيله بحل القضيه !! هذه مجـــرد افتراضات ولذلك لا نستطيع ان نحاسب البطل او القصاص عنها .

وهكذا نسجل فى ختام هذا البحث ، غياب القضية بالنسبة لبطل ارصفه وجــدران ، كما سجلناها من قبل بالنسبه لبطل « المـــراه والورده » ، ونسجل فشله فى الاهتداء الى البديل من عالم مزيف متحرر رتيب وفاسد ، ويكون ضياعه وراء حلول وهميه سرابيه ذات متاهات ومسالك شائكة ومسدوده ، وتيقه ادانه لنظام يتردى فيه مجتمع لم يعرف منذ استرد نفسه ، سوى الانحطاط والتفسخ .

اما من الناحية التقنية فان رواية « أرصفة وجدران » من روايات الشخصيات او الابطال ، ذلك لانها ترصد حياه البطل الخاصه ، ومن ثم كانت احداثها غـــير ذات قيمة ، وكانت بدايتها غير مرتبطه بحادث بارز فى حياة البطل او حياة المجتمع . بل كانت بمثابه نافذه تفتح على نهر جار لا نعلم شيئا مهما عن منابعه وعن مصبه . كما كانت النهاية مفتوحة ، بمعنى انها لا تضع حدا للحدث الرئيسى ، بل هى تشكل فقط انعطافا بسيطا فى حياة البطل النفسية والفكريه . يقول القصاص وقد انحرفت الرواية علـــى النهاية : « وأحس أن هـــذه التجارب عنيفـــة يجتازها » (34) . كما أن الاحداث فيها لم تكن متشابكة ولا متداخلة ، وانما كان هناك بطل يتحـــرك بين القنيطرة : المدينـــة القديمة حيث اسرته ، والمدينة الجديدة حيث شقة زميلـــه « سالم » ، والرباط : (أنكلية) والمهدية (المقهى الشاطئية) . والفنان يرصد حركاته وأفكاره وهواجسه الذاتية ويسجلها .

واذا كان القصاص قد اجاد استعمال أسلوب تداعى المعانـــى

فى روايته الاولى « المرأة والوردة » وفى قصته الرائعة « الديدان التى تنحنى » وفى بعض قصص مجموعته « حوار فى ليل متاخر » ، فانه لم يستعمله فى هذه الروايه الا قليلا ، كما انه ابتعد عن اسلوب اقامة المحاكمات الوهمية الذى نجح فيه كثيراً فى روايته « المراه والورده »، وابقى على المونولوج الداخلى الذى اتاح له فى كثير من الاحيان التعبير عن نفسيه بطله دون اخلال بالبناء الروائى ، كما ابقى على اسلوب التنويع فى الضمائر والمزاوجه بين ضمير الغائب والمتكلم وهو اسلوب اشتهر به سهيل ادريس فى روايته « الحى اللاتينى » وقد استطاع قصاصنا بهذه الطريقه ان يعبر عن حيرته وتردده بين تبنى البطل واعطائه ملامحه وسماته ، وبين ابعاده عنه وسلخه عن نفسه وذاته والنظر اليه كاى شخص من شخوص الروايه . كما حاول القصاص الانسجام ، فى تجبيته لشخصيات روايته ، الى طريقه اقامه التوازن والتكامل بينها ، وهى طريقه تعتبر — اذا ما اضيف اليها عنصر التضاد — من ابرز خصائص الفن القصصى عند نجيب محفوظ وخاصه فى المرحله الواقعيه لتطور فنه الروائى .

ومن الامثلة على استعمال القصاص لهذه الطريقة — وهو استعمال بسيط كما سنرى — ما يلى :

1 — التوازن النفسى فى رسم الشخصيات الثانوية ، وقد بيناه فى فقرة « البيت » .

2 — التوازن والتكامل فى رسم الشخصيات الرئيسية ، والامثلة عليه عديدة . منها :

أ) أن « سالما » ينحدر من اسرة بيئة يستبد فيها الاب والام ، فتكون صورة مصغرة للمجتمع الذى لا تتوفر فيه ادنى شروط الديمقراطية.

و« بو مهدى » هو الآخر ينتمى الى أسرة فقيرة تتحكم فيها الام

وتذوب فيها شخصية الاب ، أنها هـى الاخرى صورة لمجتمع متخلف تذكرنا بمرحلة بائدة من مراحل تطور المجتمع الانساني .

ب) يحس « سالم » بتفاهته ، وبأنه يعيش الخواء : « وأن قدميه مكبلتان بكتل صقيعية سوداء كالظـلام ابارد فى جوف دهليـز لا منتهيـة » (65) .

و« بو مهدى » صورة مطابقة لزميله فهو الآخر لا يساوى شيئا وتكبله قيود جديده فى عالم مقيد هو الاخر (6) .

حـ) ويجد « سالم » حلا مؤقتا لتضايقه من هذا الجو الخانـق وهو الاستقلال عن الاسره فى السكن فى شقه خاصة .

أما « بو مهـدى » فلا تسمح له وضعيته المادية بسلك هـذا المسلك ، لكنه يستفيـد من شقة « سالـم ويتخذها وكرا لمغامراتـه الجنسية ، ومتنفسا لهمومـه الذاتية ، ومخبـرا لسلوكه المناقص لامرازات مجتمعه المعقد .

د) ويدفـن (سالم) آلامـه وأحزانه فى الجنس ، ويختار أغلب النساء من الزوجات الخائنات .

ويجد « بو مهدى » هو الآخر فى الجنس تسلية واثباتا للذات ، وينتقى أغلب ضحاياه من المتزوجات .

ان القصاص لم ينجح فى استثمار هذه الطريقة الفنية ، واستعمالها استعمالا بسيطا لا يحبل بدلالات ثرية بالايحاء .

كما توسل الى الاعلان عن احداث محزنة بالاتكاء على رمـوز معبرة ، مثلا قبل أن نسمع بموت أم « سالم » بدقيقتين أو نحوهما . يقـول : « اثار انتباه « بو مهـدى » ساعة صالح ، كانت بـلا عقربين » (66) ، ذلك لانها تكسرت اثـر مشاجرة ، وفى ذلك تهيئـة

نفسية لما سينقله الينا بعد قليل ، من توقف الزمن بالنسبة لام « سالم » بعد شجارات متواصلة مع زوجها المستبد .

وأحيانا تسقط الرواية فى المباشرة والخطابية بعبارات مستقلة عن السياق كأنها شعارات لافتة للانظار مثيرة للانتباه :

« ـــ النيام « يستيقظون الا بالعنف » (67) .

« ـــ نحن هنا لا نقرأ » (68) .

ويستعمل القصاص أحيانا بعض التعابير التى لا معني لها ، كقوله : « كان متمددا فى انعياء » (5) و« داسته امرأة فى الطريق بكتفها » (67) فداس الشيء : وطئه برجله .

ومن الملاحظ ان الفنان استعمل فعل (داس) حوالى سبع مرات فى حيز لا يزيد عن احدى عشرة صفحة ، فهل هذا الاستعمال عفوى ؟ وهل له بالتالى مغزى نفسى هو شعوره العميق ـــ وهو شعور يشارك فيه بطله وجدانيا ـــ بالانسحاق مثلا ؟

وكانت ترد فى الرواية بعض المعانى التافهة ، كالمعنى الذى تؤديه لنا هذه الجملة : « كثيرا ما تشغلنا اشياء عن أشياء أخرى » (69) .

بيد أن الرواية حفلت باشارات تاريخية وفلسفية وفنية تدل على ثقافة القصاص الواسعة والمتنوعة ، وهذا شرط لا يناقش أحد فعاليته وجـــدواه .

وختاما ان رواية « ارصفة وجدران » بقدر ما نجحت فى تجسيم الحياة الخاصة جدا لنموذج من الشباب المغربى الضائع فى خضم اليأس والانحراف والرتابة والاغتراب .. بقدر ما فشلت فى تصويـــر مجتمع متخلف مقهور ، وفى استشراف مستقبل أفضل والتبشير به ، رغم ما نراه ينبسط عليها من ظلال رومانسية ورغـــم أن من أبرز الصفـــات

الايجابية للرومانسى هى ما يطالعنا به هذا التعريف : « .. هو الذى يعرف كيف يكــون مرآة عصره ، ويلبى أحاسيس بيئته ، وكيف يرسم ميوله ورغباته ، ويصور محنها وآلامها ، ويسجل فى منتجاته آمالهــا واحلامها » (70) .

ومن الناحية التقنية لم تضف الرواية شيئا جديداً ، بل أن رواية « المراة والوردة » تفوقها تنويعا فى الاشكال التقنيــة المستحدثة فــى الغــرب والشــرق .

احمــد زيــادى

الدار البيضاء : 76/5/26

---

1 — « ارصفة وجدران » : محمد زفزاف سلسلة كتابات جديدة (1) — منشورات وزارة الاعلام ، الجمهورية العراقية — بغداد ط1 ، دار الحرية : 1974 : 13.

2 — الروايــة : 32
3 — » : 35
4 — » : 78
5 — » : 9
6 — » : 10
7 — » : 65
8 — » : 71
9 — » : 49
10 — » : 72
11 — » : 102
12 — » : 90
31 — » : 104
14 — » : 20
15 — » : 14
16 — » : 24
17 — » : 25
18 — » : 92
19 — » : 70

20 — » : 115
21 — » : 45
22 — » : 106
23 — » : 12
24 — » : 16
25 — » : 22
26 — » : 17
27 — » : 34
28 — » : 11
29 — » : 73
30 — » : 44
32 — » : 30
33 — » : 47
34 — » : 114
35 — » : 53
36 — » : 77
38 — » : 63
37 — » : 18
39 — » : 87
40 — » : 23
41 — » : 27
42 — » : 28
43 — » : 39
44 — » : 62
46 — » : 61
47 — » : 103
48 — » : 111
49 — » : 46
50 — » : 48
51 — » : 76
52 — » : 33
53 — » : 12
54 — » : 26
55 — » : 43
56 — » : 19
57 — » : 42
58 — ملامح الفكر الاوروبى المعاصر : د. صلاح عدس كتاب الهلال ، ع204 ، ابريل 1976 : 14 .

61 ـ الوجودية مذهب انسانى : جان بول سارتر تـ : عبد المنعم الحفنى ، ط الدار المصرية ، القاهرة 1964 : 14 .
62 ـ الرواية : 81
63 ـ » : 85
64 ـ » : 80
65 ـ » : 38
66 ـ » : 88
67 ـ » : 15
68 ـ » : 99
69 ـ » : 62
70 ـ ادباء الرومانتيكية الفرنسية : د. محمد غلاب سلسلة فى الادب والنقد (8) ـ مكتبة نهضة مصر بالفجالة القاهرة ، 1958 : 6

كتب وردت على المجلة

* الحلم فى نهاية الحداد (شعر)	الحجام علال
* رفقة السلاح والقمـــر (رواية)	مبارك ربيع
* شهيـــد « المحرر » عمر بنجلون	من عمال قسم النشر ، بدار النشر المغربية
* زمن بين الولادة والحلم (رواية)	احمد المدينى
* اغلال الماضى (مجموعة قصص بالفرنسية)	محمد البرينى
* فى الثقافة والفرد والمجتمع	مصطفى النهيرى
* رياح .. التى ستاتى (شعر شعبى)	لمسيح احمد
* اللعنة والكلمات الزرقاء (قصص)	الصغير ادريس مودن عبد الرحيم

وردة فى الــرمــاد

المهدى اخريف

— 1 —

تسمـــر المــدار .
علـى صــدر جبهــة مثلجــه ،
تضريسها استمار ريحا رخوة ، غبيــه ،
كل الذين خاضوا قتالا واثقــا فى مدهــا
استقالـــوا ..

او فاستقل بعضهم مساحة توحدت بها
تواريخ اللهاث والسقـوط ،
فاستحالوا بضع حشرجــات ذائبــة ..
ان اوجها تناسلت صاحيات مرعبــه ..
تغــرب الآن فى ظــل مرايــا يختبــىء
فى انعكاسهــا :

تذكــار اسفار بدء خائبــه
واسفار ارتداد الخطــو خاسئــا ،
واسفار اذرع تيممت برماد العاصفه

— 2 —

هل كان امتداد الرؤى فى الوهـــم ؟
أم كـــان امتداد الرؤى
ارتطاما بصخر الفاجعـــه ؟!

— 3 —

تناسلت فى الذواكر الوساوس المغامره
هدير المحيط زاحف ويبتعـــد
فاجلنا الدخول من طريق المجـــزره
/ كان وحـــده الطريق .. /
كنا لا نرى عيونا تحت الثلج مضمره ،
مئات الخيـــول تحت الثلج
تشتهى المرور من حطـــام المقبـــره
كنـــا .. لعنـــة مدمـــره ..!!

— 4 —

والبحر يستريح جـــازرا
كـــى يعتلى صفيح الرمل لفح خد الشمس
ويحتسى مذاق الملح بطن الرمـــل ..
يرقـــدون فى تخـــوم الصمت /
بقايـــا حقـــد شاحـــب ،
علامـــات حقـــد طالـــع
من عروق عشب ظامىء مهجور
لا يشتهيه المـــاء /
والطيور العائـــده ..

مشروخة الفناء ترتمي
الى شطوط الاثم هاربه
فتختفي ..

— 5 —

هل كان امتداد الرؤى فى البرء
أم كان امتداد الرؤى
احتماء بظل العاصفه ؟!

— 6 —

تكومت رطوبة عمق جذر الاعمده ،
فرطبة كل الاعمده ،
بينها والرصيف الواطئ مسافة
دونها كثبان تكترى حراسا
اليهم نتقن الطريق
لكن بيننا /
رداءة الفصول ..
زمن بيننا بالوباء يبتلينا ،
واشتعال الكاس فارغا ، خسوفنا المعاد ..!!

— 7 —

تحت لذة الغصب والمطارده
كل المسارب — العتق فى الوطن
تشرشت .. كي تذوب فى اصفرار القيد
مغروسا فى دواكر الطين والقصدير .

فاحدودبت مساحـــات آسنـــه
كـــى تخـــل فى هشيم الوعـــد /
من هنـــا احتراق هذا الطقس
واحتفال الكرم من هنا بخمره الجديد ..
ورثة العذاب المغربـــى ينهضون
حدا بين المجزره ، وبين الصراط المستدير

المهدى أخريف

أشواق حمراء الى عيني فينيقيا

عبد الله زريقة

منذ جمجمتي الاولى
وانا اكتب بدون تشهيه ..
فيداها منطحتان بدمكم يا اطفال البصرة . وهل غطى
الحبر هذا الدم الذى يجرى نيلا وفرات .
وانا اجالد غنوص الحرف المغترب فيسخر منى الحرف .
يوسع شدقيه مقهقها ، أعصره يقطر دما . اجالد
ثم اكتب كلمات متقاطعة ميتة بالابيض والاسود
والدم يفور من مقل الاطفال البصريين . ها فينيقيا
تطبخ فى الدم . ها حرب البسوس لم تنقطع من
جاهليتها الاولى .
ها تجار مكة المرابين بين الظلمات والشام يصنعون
من جثث الاهالى الراسمال .
ها لوعتك يافينيقيا لم تستكن .
واجالد واكتب . لكن لا اكتب غير حروف ميتة بالابيض والاسود .
يا اهل فينيقيا هل تعقلون ؛
الدم ، الحرف يسخرون منى
لانى ارفع جثتى كحبل غسيل فتشر شردما

من يبيعنـــى قطرة مـــاء
انا جبه تنهت عطشى فى هذى الصحراء الكبيرة
سنصـــر بينونى الجزيـــره
ليقطفها فهى دانية القطـــوف .
ها رأسى ناضـــج يتفجر دمـــا .
ها دمـــى مهـــراق
ها دمى يجرى من تحتى أنهـــارا
انتظـــــروا !
رائحة الدم تطاردنى من بيت لبيت
والبصرة عاشقتى . فهذا الليل يحتاج الى امرأة تعزز دافع
امومة هذا الوطن اليتيـــم .
من يبيعنى قطرة مـــاء .
فبيـــوت فينيقيا لم تعد تمنحنى جرعة ماء
اسالوهـــــا
فقد افتض التجار الشاميون الكنعانيون بكارتها
ودفنت بشعرها فى هاته الرمال

الدار البيضاء ـــ عبد الله زريقة

اقصوصـــة :

كارط بوسطال

مصطفـــى يعلـــى

دخلت قافلـــة السياح الى الفندق . جدران الفندق مغطاة بورق مقوى جميل الرسوم ، تتوسطها لوحات فنيه ضخمة . أرضه مفروشة كلها بالزرابي الحمراء . وهناك عدة مصابيح رشيقة ملصقة بالجدران تنساب منها سواق خافتة وشاعرية من الاضواء . في الصدر يوجد مكتب الاستقبال بحاجزه الخشبي الرفيع ، ويلوح شبكتـــه الهاتفية الداخلية المعقدة . في الزاوية اليمنى بجانب المكتب تتهالك عدة أرائك فاخرة تناثرت فيما بينها طاولات قزمـــة ولكنها انيقة . وأما النوافذ الواسعة فقد تغطت بأستار شفافة بيضاء مطرزة الحواشي في حين انطلقت من شقوق السقف موسيقى مترقرقة هادئة ، تنسكب في الآذان فتنعش النفوس وتبعث في المكان جوا مفعما بالانتشاء والطمأنينة .

خف المضيف الاصلع ، بأدب ودماثة بالغين ، للترحيب بالسياح .. سيدي ، سيدتي ، سادتي .. اهلا بالسادة الافاضل ، أنكم في منزلكم، كل شيء تحت أمركم في هذا الفندق . لا تعتبروا ، سادتي ، انكـم غرباء عن دياركم . فالجميع هنا في خدمتكم ... المسياح ، استيتو ، بوجمعة .. هيا الى الحقائب . بسرعة .. الطابق الثاني .

أخذ السياح يتهافتون على الارائك بين تنهيد هذه ، وتمليق ذلك، وقهقهة تلك وذاك . ورغم ان التعب كان يبدو على أكثرهم ، نسان أعينهم لم تكف عن الزوغان ومتابعة تحركات خدم الفندق ذوى السحنات السوداء والبدلات التقليدية الحمراء أو البيضاء او البنفسجية ، المزينة بالاشرطة الملونة وبالازرار النحاسية الكبيرة اللماعة ، والمزركشة بالطرز المحلى .

دلف الى الفندق رجل جبلى ، قصير القامة ، تؤطر وجهه الكالح لحية بيضاء . يلبس جبابا صوفيا اسود أنتثرت على زخاريفه وريدات قطنية حمراء وخضراء وصفراء . ينتعل خفين جلديين احمرين موشيين بخطوط صفراء وبيضاء متقاطعة . يضع على راسه (شاشية) دومية كبيره مزينة بأشرطة قرمزية ووريدات خضراء ، بينما ثبتت على جهاتها الاربع عدة مرايا صفيرة . تتدلى بجانبه الأيمن (شكارة) مدبوغة من جلد البقر مزخرفة هى الاخرى بذات ألوان الخفين ، موصولة بكتفه بحبل سميك أخضر مضفور بدقة متناهية .

سأل موظف مكتب الاستقبال ، أتنابت وراء الحاجز ، الرجل الجبلى بصوت ألثغ وهو يطقطق أصابعه :

— نعم ، ماذا تريد ؟

— اجابه الجبلى بحماس وتوسل :

— أهلا السى احمد ...

انتفض موظف المكتب . اعترض الرجل الجبلى فى حدة :

— أميدو ، أيها الشقى .

فقال الجبلى كالمفجوع ، وهو يمسح مخاط أنفه بكفه :

— كيف ؟ الا تذكرنى ؟. أنا خالى عبسام الصرصرى ولد عمسى

الحاج الصرصرى القبورى ، ومن لا يعرفه .. لكن لا ضير عليك . أنسيت أننى نزلت عندكم قبل شهرين تقريبا ؟. اننى أرى الاوتيل اليوم كسوق الاثنين .

صلصل جرس الهاتف . التقط الموظف السماعة بخفة . خالى عبسام تاوه ، هناك شوكة مغروسة فى قدمه تخزه بين الحين والآخر. أخذ ينظر الى مجموعة السياح التى بدأت تتطلع اليه وتتفرس فى كل أطرافه بانبهار ، خاصة الاطفال الذين توقفوا عن التراكض والتقافز والانبطاح فوق الزرابى الصوفية السميكة . اطفال كالفراخ الطازجة. أمهاتهم ، وأخواتهم ، وعماتهم .. ذوات أجسام مرمرية طريه عارية الاذرع ، والظهور ، والافخاذ ، كأنها مصنوعة من القشدة . من أى عالم يأتون ؟ أية تربة اكسيرية تنبتهم ؟. اجسادهم اللطيفة المعطرة تنطق بالحيوية والعافية وجوههم تنضح بالبهاء والرونق ، والاشراق . بعضهم انكبوا على تسطير بطاقات بريدية فولكلورية بتحياتهم وتمنياتهم الطيبة لاهاليهم وراء البحار ، باثين أعجابهم بهذه البلاد الساحرة التى تنتمى الى عالم الف ليلة وليلة .. بعضهم الآخر لا يجدون غضاضة فى ملاعبة أطفالهم على أرضية الفندق . بينما راح آخرون يتبادلون القبل الطويلة المعابثات الخليعة دون تورع أو مبالاة .. تبا لهؤلاء الكفرة !. ووجد صور زوجته ، وابنائه ، وبناته ، وأصحابه ، وجيرانه .. تلح على ذهنه . تثقب ذاكرته . تتسرب اليها . بل وتخرج أشباحهم من جمجمته عارية تماما لتختلط بهؤلاء النصارى محاولة الخوض فيما هم فيه من عبث وقهقهة .. لكنها كفت عن محاولتها ، وانسلت عائدة الى الاختفاء وجلى خائفة .. وتأوه خالى عبسام من جديد . الشوكة اللعينة لا تكف عن مضايقته ..

نادى موظف مكتب الاستقبال على السياح واستيتو وبوجمعة ، بينما كان المضيف يقترب من الحاجز الخشبى .

— اسمعوا ، استعدوا .. هناك قافلة أخرى آتية . انها بالميناء

حما قال الدليل مبارك فى الهاتف . هـل اطابق الثالث معد كما يجـب ؟

تدخل المضيف قبل ان يسمع الاجابة :

ــ انتبهوا ، لا أريد أن أرى التقطيب على وجوهكم . دائمـا الابتسامة الحلوه المتقنة . ولا اريد ان اسمع من افواهكم سوى نعم سيدى ، اجل سيدتى ، حاضر سادتى ، وبنبرة رقيقة . مفهـوم ؟

فأجابوه بصوت واحـد :

ــ مفهـوم سيـدى ..

ــ وأنت يا المسياح ، أصعد وقل لامى عايشة أن تجهز الطابق الرابع ايضا على سبيل الاحتياط .

ــ حاضـر سيـدى .

لاح القلق علي خالى عبسام . ضايقته الاعين المسلطة عليه . ضايقه انه لم يستخلص الجواب الذى يريده من الموظف . تضايق أكثر عندما تكالبت حواليه جموع السياح ضاجة ضاحكة ، وجعل بعضهم يأخذ له صورا بالفلاش منفردا او مع الحسناوات اللائى عانقنه وتراكمن بجانبيه وورائه ، فى حين راح الاطفال يناوشون تلابيب جلبابه ويرشقونه بطـرات ورقيـة .

خاطبه المضيف متحببـا :

ــ اضحك يا عمـى ، قف معتدلا . انهم سيأخذون لـك صورا رائعة .. صورة مع المدام ، صورة مع المدموزيل .. وصور صالحة للكارط بوسطال ..

حاول أن يضحك . ولكنه كشـر .

ــ اضحـــــك .

الاضواء الطائشة أعشت بصره . الشوكة الحادة تمعن فى تعذيب قدمه . كرر المضيف :

ــ اضحـــك .

وقال موظف مكتب الاستقبال :

ــ اضحك يا خالـــى عبســـام .

وقال المسياح واستيتو وبو جمعة بصوت واحد :

ــ هيا ، اضحك . اضحك .. هيهيهيهى ...

انصاع خالي عبسام للامر . عانى اغتصاب بسمة كسيرة متلكئة من فمه . ثم اغتالها فى الحين . فكشر ، وتحسر : اف للقاضى .. ليته فصل فى القضية فى الجلسة السابقة ولم يؤجلها ، اذن لما احتاج الى النزول الى المدينة من جديد .. الملاعين يريدون أن يحرموه من ارضه. منذ ثلاثة اشهر اضطره اولاد زعيتر الى ان يبيعهم جزء من ارضه بعد أن امعنوه من متابعته وتضييق الخناق عليه عدة سنوات . اما الملاعين أولاد حدوم ، فهم يريدون ان يأخذوا أرضه عنوة واغتصابا .. ترى هل كان فى امكانه ان يتجنب كل هـــذه المتاعب لو انه واجههم منـــذ البداية ؟. كانوا كل ليلة ينقلون الحجارة التى تفصل بين ارضه وارضهم، ويضعونها على بعد امتار داخل أرضه . كان يلاحظ ذلك ، الا انه كان يتحاشى الصدام ومتاعب المحاكـــم ، وكأن لا عين رات ولا اذن سمعت . والآن ها هم اكتسحوا كل أرضه وأخرجوه منها . قتل الله الخوف والطيبوبة . ما كان يريـــد الاصطدام معهم وهم مـــن هم فى البأساء والقوة والمكانة عند اصحاب (المخزن) . لكن رجاءه فى العدالة. ترى كيف سيكون حكم القاضى فى جلسة الصباح ؟. آه لو أن الصباح يأتى الآن .. عض شفته السفلى . الشوكة لا ترحم قدمه .

ــ اضحك يا عمــي . ضع يدك على (الشكارة) . افسح بــين رجليك بعض الشيء . اخفض رأسك قليلا . هكذا ..

تصايح السياح وهم يتسابقون لالتقاط الصور لخالي عبسام من جميع الجوانــب .

ــ أوه .. اسبلانديد .. سي مانيفيك ...

فرنا خالي عبسام الى موظف المكتب قائلا :

ــ لكنني اريد اولا حجرة للمبيت هنا .

قبل شهرين تقريبا ، كان هنا . سأل المارة عن فندق ، فدلوه على هذا . كان الفندق شبــه خال ، يشرنقه صمت موحش . يومها احتمى به الخدم . خاطبوه بسيدي ، وتسابقوا لحمل حقيبته الخشبية . رحب به موظف مكتب الاستقبال ايما ترحيب . كما اعتنى به المضيف ، وتبادل معه بعض السخات . وفي الصباح تفننوا له بأن الساعة السابعة قد دقت كما طلب منهم ، ليحضر الجلسة في التاسعة . وفي الثامنــة حملوا اليه الفطور باسمين مرحبين .. ودائما : هل تريد سيدي .. نعم سيدي .. اجل سيدي .. حاضر سيدي ... وكان يتقبل كل ذلك بمزيج من الريب والتعجب والنشوة .. اما الآن ، فياسخان المدينة !..

ــ كل حجر الفندق محجوزة يا عمــي ..

قالها موظف مكتب الاستقبال ، ورفــع سماعة الهاتف ، وكان السياح قد انفضوا الى ارائكهم ولهوهم . جرجر خالي عبسام نفسه ، وخرج من الفندق كاسف الوجه . توقف . اتكأ على الجدار . رفع قدمه اليسرى ، وشرع يعالج انتزاع الشوكة منها ..

القنيطرة ــ مصطفى يعلى

اقصوصـــة :

لعل الشمس هي السبب

الصغـير ادريس

اليوم اقرأ رسائلك أيتها العنيدة واحدة واحدة ، فترتد بى الذكرى . الولب اسمك على لسانى . أموت على مرفا مدينتى يعلوه الصدأ ووجه الجمركى المتجهم باستمرار . وكنت تضحكين بغنج فيزداد وجه الجمركى تجهما . يحلق فى جميع الاتجاهات تنتفض عضلات فكيــه . وترســو السفينة تشد حبالها المتينة الى أرضية المرفا . وحين زعق بوقها تطايرت أسراب الطيور تاركة حبات القمح المتناثرة على أرضية الميناء . ويتحفز الجمركي متحسسا صنفارته البيضاء ترك شريطها الاسود يلتوى علــى منتصف أصابعه الاربعة دون الابهام . وتسترسلين فى الضحك . أضم جسمك النحيل الى صدرى أرغب فى تقبيلك ، تقولين : لا . قد يرانا . تشيرين الى الجمركى ، وتنزلقين من بين يدى . وتزعق السفينة — هى ترسو ــ ويحمل العمال الاكياس على ظهورهم جموها بأكياس فارغة تغط رؤوسهم الا دائرة الوجه . يتساقط المطر وتعلو الامواج ، تتميد السفينة بشدة يضحك ربانها متلذذا بجرعات الجعة المنعشة . تتثاقل حركة العمال تنزلق أرجلهم على الارض الموحلة متخافسين . واضمك الى صـــدرى ترتعشين كطفلة أيقظها كابوس مخيف من نومها البرىء . وتتسع حدقتنا

الجمركـــي . وترتعش اذناه . وفى مواجهته يقف الطفلان متلبسين . وتخافين أكثر . تقولين نعود ، فالشمس مالت للمغيب ، ويضحك الجمركى بخبث . يستطيل عنقه . ويطلـــق الطفلان سيقانهما للريح تتساقط من يديهما حبات البرتقال . ويرميهما الجمركى بحجر ثم يضرب كفا بكف . ثم يزداد وجهه تجهما . قلت لي . احبك ، اراك فى المنام . ووقف طابور العمال ينتظر توزيع الاجور حين عادت الطيور تلتقط الحب بمناقيرها الصغيرة ، وتهالك الجمركى على مقعده الخشبى . آنذاك قبلتك . وترنم الربان باغنية ، كان صوته فبحا . ثم القى قنينة الجمة الفارغة فى مياه النهر ، وفكر فى النزول من السفينة بحثا عن احدى المومسات كان قرص الشمس يبدو أحمر ملتهبا رغم السحب . وكانت قطرات المطر تنزل بين الفينة والاخـــرى . قلت لك ، اذا لـــم تحجب الشمس سحب السماء وتساقط المطر فذلك عرس الذئب . وضحكت ثم غدوت تبتعدين عـــن ناظرى . كان العمال يغادرون الميناء راجلين أو على دراجات هوائية . قفز الجمركى واقفا . اتسعت حدقتاه مرة ثانية وارتعشت اذناه . كان قرص الشمس قـــد اختفى وراء اسوار السجن الا نصفه ، ولم اعـــد اراك . صحت باعلى صوتى ، لكنك لا تعودين ، ورددت جنبات الميناء الفارغ صدى صيحاتى . وقال صياد ، هذا يوم منحوس . كيف أستطيع الحصول على السجائر ؟! يومان هكذا واموت جوعا . بال الجمركى على جذع شجرة ثم قال فى نفسه . لابد أن هنالك بعض اللصوص سيتسللون ليسرقوا بعض الاكياس . ثم ضحك بخبث مرة أخرى وتمنى ضبط أحد المرسين . ولتكن غنيمته آلة تسجيل من نوع (فيليبس) فزوجته ما انفكت تطالبه بها . ثم ازداد وجهه تجهما . وكان طيفك يتراقص أمام عينى . هذا هو المحال المطلق . كان بعض الامريكان السكارى يقهقهون ويلوكون اللبان . قال طفل لصديقه . حتى الامريكان اصبحوا بخلاء . غير الصياد مكانه ثم القى صنارته فى عمق النهر . وبعد لحظة القت فتاة حبلة نفسها فى النهر . قال الصياد لاحد العمال . لابد ان احد الشبان قد غرر بها . فقال العامل . حبليات لكنهن فاسقات . وارتعش قلبى من وقدة الجوى .

وكنت لا تعودين . وكان طينك ... آه أيتها العنيدة . على ظهـــر السفينة كان بعض البحارة ينتقلون هنا وهناك . قال أحدهم . الا ترون معي ان هذا البلد جميل جدا ، لابد ان اهله سعداء .

قال عامل لصديقه . لولا الاطفال لما اشتريت كبش العيد . الاكباش مرتفعة الثمن والاطفال يبكون باستمرار . قال صديقه . خصموا مـن اجرتي ما يزيد عن الربع ، قالوا بانى أشتم الجمركى . وفى المرة القادمة اطـــرد .

فى الافق البعيد كان الشفق احمر رائعا . وكانــت الطيور تحلــق نشوى أسرابا غير منتظمة . وكانت عاملات الميناء يغادرن مخزن الحبوب مسرعات . قالت احداهن . اسرعـــن قبل أن يسقط الظــلام فيعترض السكارى سبيلنا . قال لها عامل . عجيزتك مكتنزة جدا وتعجبنى كثيرا . تضاحكت الاخريات وقالت العاملة : احتشم .

قال الربان فى نفسه . لابد أن ابحث أولا عن قواد . هل أسأل الجمركي ؟ إتسمت قوقتا الجمركى وقال فى نفسه ، اذا كان المقبل محترما لا باس أن أترك الربان يهرب ما شاء . ثم دخن سيجارة وقال فى نفسه ، تقول زوجتى بأن آلة التسجيل (فيليبس) لها مزايا لا تتوفـر فى غيرها . وكنت اقول : (أيتها العنيدة . هل تنضب البحار وتهد الجبال . هل تكسر القيود وأعواد المشانق . هل ينفجر الدمل) . وكنت لا تعودين وكنت أقرأ رسائلك . واحدة واحدة ترتد بى الذكرى . ما هذه الاشباح والكوابيس؟ ما هذه العتمة ؟ ما هذه الروائح النتنة ؟ ما لوجه مدينتى مجدور ؟ تجوس طرقاتها الاقدام الضخمة القذرة . تنبش قبور الموتى تمتلى بالجثث . تغيض الفرح البرىء فى قلوب الصغار . فى عيونهم فى الدمى والنشيد المدرسى . ما هذه الدماء المسفوحة بالمجان . وكنت لا تعودين . وكان الشوق يهزنى اليك . اقرأ رسائلك واحدة واحدة . ابحث عنك بين حثث القتلى تنهشها الغربان . بين صياح المصلوبين والغرقى ومعصوبى العيون . وكنت لا أنتظر دورى . يظنون انهم قتلونى قبل هذا . يظنون .

محمد ابراهيم بوعلــو

الازيــز ...

(اقصوصـــــة)

لديه رغبة شديدة فى النوم هذه الليلة ، ومع ان جميع من فــى البيت قد اخلد الى النوم فانه بقى مستيقظا .. فالصوت الغريب الذى باتيه من مكان ما بالبيت جعله يتتبعه بانتباه شديد عله يعثر له على مصدر هذه المرة ... فكر من جديد فى أن يكون هذا الازيز آتيا مــن انابيب الماء ، ولكنه ابعد عنه التفكير فى ذلك لانه تذكر تلك الليلة التى قام فيها من فراشه بكل هدوء الى المطبخ حيث مكان تجمع الانابيب ، وتحسسها بسمعه من غيــر أن يسمع لها ازيزا مما جعلــه يقرر بان الصوت غريب عن انابيب المياه تماما ، ولذا عليه ان يفكر فى مصدر آخر .. وفكر عدة مرات فى ان يكون هذا الازيز آتيا من الثلاجة ، وقبل ان يقوم من فراشه ليراجعها تذكر انه سبق له ان قام بتجربة ابطلت ان يكون مصدر الصوت آتيا منها ، فقد سبق له ان اسكتها نهائيا طيلة تلك الليلة ، ولكن الصوت ، مع ذلك ، كان يصل اليه ويقض مضجعه..

وتقلب فى فراشه يستدرج النوم ليكسب حظه منه كما تفعل زوجه التى بجانبه ، ودثــر راسه بالغطاء المشترك فتحركت زوجــه للجهة الاخرى ، وقد افسحت له قليلا فى الفراش .. وتابع حركات تنفسها

التى سرعان ما انتظمت ودخلت فى نوم عميق .. وغبطها على هــذه الخاصية ، أنها عندما تضع رأسها على المخدة سرعان ما تغادر عالم الايقظة وتلتحق بعالم الاحلام ، فى حين لا يأتيه النوم مسرعا ، بل عليه أن يستدرجه بعدة وسائل ، فهو حتى ولو كان مرهقا عليه أن يقرأ بعض الصفحات ، او أن يقوم بعمليات حسابية ذهنية ، أو أن يستعيد احدى رحلاته القديمة باحثا فيها عن تفاصيل دقيقة ، ودقيقة جدا ، تتعب ذهنه فيخلد الى النوم الى حين ..

لقد كانت مشكلته الاساسية هى النوم ، فهو منذ كان صغيـر السن كان يقيم الدنيا ويقعدها اذا ما أزعج أحد نومه أثناء النهار ، اذ من عادته أنه يفضل النوم بعد الغذاء ويجبر من فى البيت على أن لا يزعجوه أثناء ذلك ..

قد يعيبون عليه كثرة النوم ، ومعهم حق فى ذلك اذا ما هم اكتفوا بمشاهدته دائما فى الفراش ولكــن الحقيقة عكس ذلك انهم لا يعرفون عنه اكثر من أنه فوق فراشه فى حين يعرف هو اكثر من اى احد آخر انه لا ينام بما فيه الكفاية .. فهو يحتاج الى جهد جهيد لكى يستغرق ربع ساعة فقط فى نوم عميق ، أما بقية الوقت فانه يقضيها فى الانصات الى عالمه الباطنى ومحاكماته العقلية ، بل انه حتى فى تلك اللحظات القليلة التى نقول عنها انه مستغرق فى النوم يظل هو يقظا يتتبع كل ما يجرى داخل البيت ، فهو فى استطاعته ان يقص عليك بتدقيق كل ما دار من حديث ...

لقد كانت والدته تسهر على أن يتمتع بنومه وذلك بان تمنع كل حركة بالبيت الى أن يستيقظ ، ومع انها لم تكن تنام فى القيلولة فانها تظــل مستلقية فى الفراش محترمة عادات ابنها التى تشبهها بعادات والدها المرحوم الذى كان هو الآخر ((قليل النوم)) كما كان هو الآخر ((يظل يقظا حتى بعــد أن ينام ..)) ثم هو يشبهه فى غضبه اذا ما ازعج أحــد نومــه ..

وهو بعد أن اصبح راشداً وله بيته الخاص ، فهو وان لم يكن يحب والدته بما فيه الكفاية فانه مع ذلك يذكرها بكثير من العطف عندما يتذكر أيام طفولته ومراهقته وهى ساهرة على أن تلبى رغباته فـــى متعة النوم ، وعندما يقارن ذلك بحالة زوجته يجد الفرق بينهما شاسعاً، فهو مع أنه يحرص دائما على أن يذكر زوجه بحالته الخاصة ، ومـــع انها ترى بوضوح اضطراب نومه فانها مع ذلك لا تحترم هذه الحالة التى تسميها غريبة ، وتلح عليه ، من جهتها ، فى ان يكون كسائـــر الناس ، ينام الليل ويستيقظ نهاراً .. ومن المسلمات التى تحتفظ بها على انه ليس كسائر الناس ، وانه محتوم عليه ان يعانى هذه الحالة الى ان ينام النوم الابدى ...

لقد لاحظت زوجه أن المسكنات الخفيفة التى يتناولها أثناء المرض تفعل فعلها فيه بسرعة غريبة ، وبفعالية قوية ولذا فكرت فى أن تنصحه بأن يتناول منها ومن تسبيهاتها ما ينظم علاقته بالنوم ، ولكنها خشيت أن يثور فى وجهها لما تتدخل فى ((شؤونه الخاصة)) .. ومع ان النوم، وفى فراش واحد ، يعد من ((الشؤون المشتركة)) فانها كانت تفضل أن تتنازل له عن حقها فيه ما دام لا يزعجها كثيرا ، وما دام الامر فوق طاقته ، لذا كانت تلتفت الى الجهة الاخرى ، وتتركه مستيقظا كما لو كان حارسا ليليا مخلصا فى قيامه بواجبه ..

حقا ، أنه كان فى بداية زواجهما يزعجها بترديده كل حين بانه لم ينم بما فيه الكفاية ، مـــع أنها كانت تراه طريح الفراش فى أكثـــر المناسبات ، ولكنها اعتادت ذلك ، واعتقدتها أنها من تلك ((الخصوصيات)) الصميمية التى ترتبط بشخصية الانسان يردد بعض العبارات التى لا تعنى شيئا مدققا ، ولا يقصد منها اى شىء على الاطلاق .. ولكنها تبينت ــ فيما بعد ــ أن المشكلة أعقد مما كانت تتصور ، وأن عليها أن تترك صاحبها يتخبط فيها من غير أن تزعجه هى بشىء آخر تضيفه الى هذا الازعاج المستمر الذى يعانيه من جراء النوم ..

وهو عندما تقلب فى فراشه ، هذه المرة ، وقد دثر راسه أيضا على غير عادته شعر بضيق فى تنفسه فابعد عنه الغطاء مما عرى ظهر زوجه التى حركت يدها تلقائيا تبحث عن الغطاء تجره على ظهرها ... واتاه الازيز من جديد .. وفكر فى ان يوقظ زوجته ويطلب منها ان تعينه على العثور على مصدره ، ولكنه خشى أن يصاب بخيبة امل عندما تجيبه بانها لا تسمع شيئا .. وقد تأخذ قد يدخل فى عقلها ان زوجها قد مس فى عقله ، لذا انتقل الى بسط كثير من الافتراضات التى يمكن ان تكون مصدر هذا الازيز ، وهو اثناء ذلك يراجع العمليات التى قام بها بالنسبة لكل افتراض .. ثم على حين غفلة قام من فراشه ، محاولا ان لا يضىء الغرفة ، وبالتالى ان لا يقوم بأية حركة تثير انتباه النائمين ، ومشى على رؤوس اصابعه الى الحجرة الاخرى ، وهو يصاحب ايقاع الازيز ، حتى اذا ما اقترب من جهاز الراديو والصق اذنه به لم يسمع اى شىء ، عاد أدراجه بعد ان بطلت فرضيه وجود المحول الكهربائى وما قد يصاحبه من ازيز ، وأدخل جسمه المتعب تحت الغطاء ، وود من صميم قلبه أن ينام .. ولكن حيث السبيل الى ذلك وهذا الازيز يملا زوايا دماغه ..؟!

انه يعرف أن فرصته الوحيدة فى الراحة هى الليل ، ويعرف خاصيات الليل التى يمتاز بها والتى يعرفها اكثر من غيره ، فالهدوء الذى يطلبه طيلة النهار لايمكن أن يعثر له على افضل الاوقات الا بعد أن يخلد الكون مستسلما الى هذا الظلام الذى يعوق كل حركة عن ان تحدث اى ضوضاء . ولكن ما حيلته وهذا الصوت الخافت يتنطع للخضوع لقانون الظلام السرمدى ..؟! وفكر من جديد : « اذا ما عرفت السبب لهذا الصوت ترى هل يمكننى ان انام بعد ذلك مرتاح البال ، أم أن معرفتى به اذ ذاك ستتطور الى أمور أخرى قد تبدد أملى نهائيا فى النوم العميق ..؟! » وهنا توقف عن التفكير فى البحث عن سبب الازيز ، وانتقل يفكر فى النتائج التى ستترتب عنها تلك المعرفة بمصدر الازيز .. وخاض فى افتراضات طويلة عريضة القى نفسه معها

بعيدا عن عالم الاحلام بعده عن معرفة أصل الازيز .. لذا أضاء المصباح الكهربائى الصغير بجانبه ،وتناول الصفحـة التى لم يقرأها بعد مـن جريدته اليومية ، وما لبث أن غاص حتى الاعماق فى الاحداث العالمية التى تناولها المقال ، وانعكاساتها على بلـده الذى لم يعد بعيدا عن التاثيرات الخارجية ككل بلدان العالم ، وبحكم موقفه المعارض للسياسة المتبعة فى بلاده فانه لـم ينس أن يربط الاحداث الاخيرة التـى وقعت ببلاده بالنسق التاريخى والمرحلى التى تجتازها ازمة الرأسماليه فـى العالم ، وبحكم الحل البديل الذى يؤمن به لحل المشاكل التى يتخبط فيها العالم فانه انتقـل الى التفكير فى الوسائل المضادة التـى تستعملها الرأسمالية لتحافظ بها على استغلالها وتسلطها ، ومن غير ما حاجة الـى جهد خاص انتقل الـى الوسائل الجهنمية التى تستعملها فـى التجسس ضد كل من يعارضها ، وكيف تزود الانظمة الموالية لهـا باجهـزة دقيقة للاستماع باهظة الثمـن تثقل ميزانية تلك الشعـوب المغلوبة على أمرها .. وفكر فى هذا الازيز الا يكون مصدره آلة من هاته الآلات الدقيقة للاستماع ..؟!

لقد راوده تفكير مثل هذا من قبل ، ولكنه طرده من دماغه نهائيا بعد أن بقى ذات يوم وحيداً بالبيت وتحسس كل جـدران الحجرات وسقوفها .. وكم كان منظره مثيراً وهو ينتقل بالسلم من حجرة الى أخرى ، ومن مكان الى آخر ، من غير أن يعثر على ما يريد ..!

وشعر الآن بعياء شديد ، وفى ذات الوقت باستيقاظ من لا أمل له فى النوم لذا اطفأ النور وتمدد على ظهره ، ولجأ الى حيلته القديمة واخـذ يشبـه هـذا الازيـز بعـدة أشيـاء محببـة الـى نفسه كينبوع ماء لا زال ينحدر بيسر من بعض الصخور فى غابة وارفة الظلال .. أو كصوت احتكاك عجلات سيارة فخمة فى طريق معبدة فى رحلة طويلة .. أو كصوت سفينة فضائية تعبر به الكواكب نحو العلا الى ما لا نهاية ... واخذت منه هذه التخيلات زمنا طويلا من غير أن تاتى بالنتيجة المرجوة كالمادة لذا أضاء الحجرة من جديد ، ورفع بين

يديه جريدته يلقى نظرات عابرة مسترخية على عناوينها التى قرأها فى الصباح ، واحدث بها صوتا مزعجا ايقظ طفله الصغير ، الذى انطلق يبكى مخفت اليه أمه ، ورفعته بين يديها تهد هده حتى اذا ما عــاد الى نومه وأرجعته الى فراشه التفتت الى زوجها ، وقالت له بهمس : ((الم تنم بعد ..؟ كم الساعة الآن ..؟)) واجابها : ((الثالثة)) فمالت له وهى تستدير الى الجهة الاخرى : ((حاول ان تنام .. واتــرك الصغير ينام ..)) وحنق على لهجتها الآمرة ، وبطر اليها من غير ان يجيبها بشيء .. ثم اخــذ يتم قراءة المقال ... واحدث من جديــد خشخشة بجريدته فالتفتت اليه زوجه بسرعة تسأله : ((ماذا بك ..؟ الا تريد أن تنام ..؟)) وفكــر فى ان يخبرها بقصته مــع الازيز الذى يسمعه لكنه تذكر تخوفاته من أن تتهمه فى عقله ، لذا ركز بصره على الحروف من غــير أن يقرأها .. ولم يجبها بأى شيء ، فاقتربت منه وهى تعيد سؤالها بطريقة أخــرى : ((هــل تحس بألم ما ..؟ ماذا يزعجك ..)) وبسرعة كان يجيبها : ((انه الازيز الذى أسمعه ولا أعرف مصدره ..)) وسألته : ((أى أزيز .. ((فتعلثم ، وأسرع فى البحث عن موضوع يغير به الحديث خشية أن تصدق ظنونه ، لكنــه كان يسمعها تقول : ((انهم الجيران ، مرة أخرى ، ينامون ويتركون جهاز التلفزيون يشتغل ..)) وسألها فرحا وهو يبتسم : ((ومن أين عرفت ذلك ..؟)) فقالت له : ((أقفل نافذة المطبخ الصغيرة ، ولــن تسمع بعد شيئــا ..))

وقام بخفة الى المطبخ ، وعندما اقترب مــن النافذة الصغــيرة واعتلى كرسيا تبين الازيز بوضوح فاقفل مصراع النافذة ، وعاد الى فراشه .. وعندما تمدد فوقه لم يشعر الا والنوم يهجم عليه دفعــة واحدة لم يترك له فرصة التاكد من أن الصوت حقا كان يأتى مــن الجــيران ..